JESUCRISTO

Y

LA IGLESIA ROMANA

ESTUDIOS CRÍTICO-BÍBLICOS SOBRE JESUCRISTO
COMO FUNDADOR DE LA IGLESIA
Y SOBRE ÉSTA EN CALIDAD DE INSTITUCIÓN DE JESUCRISTO

POR EL

P. LINO MURILLO

DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS

PARTE PRIMERA

JESUCRISTO

Tomo I

MADRID
LIBRERÍA CATÓLICA DE D. GREGORIO DEL AMO
Calle de la Paz, núm. 6

1899

JESUCRISTO

Y LA IGLESIA ROMANA

Estudios crítico-bíblicos sobre Jesucristo
como fundador de la Iglesia
y sobre ésta en calidad de institución de Jesucristo

POR EL

P. LINO MURILLO

DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS

Optamus et cupimus ut plures patrocinium divinarum litterarum rite suscipiant teneantque constanter, idque illi potissime quos divina gratia in sacrum ordinem vocavit, majorem indies diligentiam industriamque iisdem legendis, meditandis, explanandis, quod æquissimum est, impendant.

León XIII, Encíclica *Providentissimus.*

Parte primera: JESUCRISTO

Tomo I

Con licencia de la autoridad eclesiástica



MADRID
ESTABLECIMIENTO TIPOGRÁFICO DE FORTANET
IMPRESOR DE LA REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA
Calle de la Libertad, núm. 29

1898

NOS EL DOCTOR D. JOSÉ MARÍA DE COS,

POR LA GRACIA DE DIOS Y DE LA SANTA SEDE APOSTÓLICA ARZOBISPO—OBISPO DE MADRID-ALCALÁ, CABALLERO GRAN CRUZ DE LA REAL ORDEN DE ISABEL LA CATÓLICA, SENADOR DEL REINO, ETC., ETC.

HACEMOS SABER: *Que venimos en conceder y concedemos nuestra licencia para que pueda imprimirse y publicarse en esta nuestra Diócesis la obra* **Jesucristo y la Iglesia Romana,** *que desea publicar el Reverendo Padre Lino Murillo S. J., mediante que de nuestra orden ha sido leída y examinada, y según la censura, nada contiene contrario al dogma católico y sana moral.*

En testimonio de lo cual, expedimos el presente, rubricado de nuestra mano, sellado con el mayor de nuestras armas y refrendado por nuestro Secretario de Cámara y Gobierno en Madrid á 28 de Septiembre de 1898.

José María,

ARZOBISPO-OBISPO DE MADRID-ALCALÁ.

Por mandado de S. E. I. el Arzobispo-Obispo mi Señor,

Dr. Cayetano Ortíz,

Vicesecretario.

Ihs.

Cum opus, cui titulus est **Jesucristo y la Iglesia Romana**, a P. Lino Murillo nostrae Societatis sacerdote compositum, aliqui eiusdem Societatis revisores, quibus id commissum fuit, recognoverint et in lucem edi posse probaverint; facultatem concedimus, ut typis mandetur, si ita iis, ad quos pertinet, videbitur.

In quorum fidem has litteras, manu nostra subscriptas et sigillo officii munitas, dedimus.

Burgis, die 24 Julii anno 1898.

Isidorus Zameza S. I.
Praepositus Provinciae Castellanae.

Locus + sigilli.

FE DE ERRATAS.

Pág. 120, línea 24, *dice*, sería el día; *léase*, sería también para San Lucas el día.

Pág. 121, línea 7, *dice*, el primer día de los ázimos hubiera sido; *léase*, el primer día de los ázimos (1) hubiera sido.

Pág. 187, línea 2, *dice*, en el Pentateuco; *léase*, en el Deuteronomio.

Pág. 190, línea 32, *dice*, 29, 58.61; *léase*, 28, 58.61.

Pág. 435 nota, *dice*, y protesta que no lo empleará; *léase*, y protesta que no empleará el criterio de los indicios internos.

Pág. 517, línea 25, *dice*, pues en los otros; *léase*, En los otros.

---

(1) El primer día de los ázimos aquí y en los números siguientes no es, como arriba, el día de la inmolación del Cordero, sino el siguiente.

ÍNDICE DEL TOMO I.

Págs.

LIBRO PRIMERO.

Valor histórico de los libros indicados del Nuevo Testamento.

Págs.

LIBRO SEGUNDO.

Valor histórico de los libros del Antiguo Testamento.

Págs.

LIBRO TERCERO.

Jesucristo Legado divino.

Págs.

INTRODUCCIÓN

El título de la obra expresa la idea general de su argumento. Exponer la dignidad augusta de la Persona de Jesucristo fundador de la Iglesia, declarar los títulos de la Iglesia Romana como institución fundada por Jesucristo para ser su Representante, y desarrollar en sus puntos más fundamentales y controvertidos por la incredulidad y la heterodoxia, el sistema doctrinal que como depósito recibido de su Fundador divino propone la misma Iglesia, hé aquí la suma del escrito que ofrecemos al público.

Según esto, nuestro trabajo es de índole apologética, pero no es ni una exposición amplia de todos los puntos que abraza esta rama de la ciencia eclesiástica, ni tampoco un tratado elemental en el que con brevedad se van recorriendo los mismos puntos. Son conocidos en España y en el extranjero varios trabajos que abrazan el ámbito total propio de la Apologética expuesto de las dos maneras dichas. Basta citar como ejemplo de ambos géneros la *Apologia del Cristianismo* y la *Teologia fundamental* del profesor Hettinger, junto á cuya última obra pueden también colocarse numerosos tratados *de Religione et Ecclesia* recientemente publicados. Pero nuestro intento no es

escribir una obra de esa clase. Entre los muchos puntos de que se ocupa la Apologética general, hay no pocos que no pueden recibir en ella aquel desarrollo que su importancia exige, y es menester remitirlos á escritos particulares consagrados á tales asuntos.

Por ejemplo, los caracteres de Legado divino, Mesías y verdadero Dios en la persona de Jesucristo, ya por su dignidad misma, ya por las dificultades que contra ellos ha amontonado la crítica moderna, exigen ser expuestos con mucha mayor amplitud de la que pueden recibir en una Apologética general por amplia que sea. Fijémonos en el carácter de Mesías.

Es una idea muy común pensar que los vaticinios mesiánicos, sobre todo literales del Antiguo Testamento, son en muy escaso número; y con frecuencia en los tratados de Apologética ó se pasa por alto el carácter mesiánico de Jesucristo, ó sólo se hacen cargo los escritores de algunos pocos vaticinios presentados sin ningún enlace, y no siempre discutidos con aquella exactitud que la gravedad de la materia y el estado actual de la ciencia y de la crítica demandan imperiosamente. Otros hay que dan sí alguna idea de un mayor número de vaticinios, pero es una idea vaga, que ignora cuáles son en concreto esos vaticinios, dónde se encuentran, cómo están repartidos en la serie de libros del Antiguo Testamento, qué enlace tienen entre sí, qué relación guarda con ellos la historia evangélica; de donde resulta que el concepto de muchos sobre la promesa mesiánica en el Viejo Testamento, de la correspondencia entre los vaticinios y su cumplimiento en la vida de Jesucristo y fundación de la Iglesia es un concepto mezquino, limitadísimo, sumamente incompleto, y en suma tal, que dista infinitamente del que en realidad debe tenerse.

Por el contrario, cuando se conocen los vaticinios en su número, desarrollo y enlace verdadero, fórmase de la persona de

Jesucristo y de la historia evangélica, así como del plan seguido por la Providencia en el pueblo judaico desde su origen en Abrahán hasta su destrucción, y en general de la economía total de la religión cristiana un concepto muy diverso. Entonces se descubre que la historia evangélica no es una simple serie de hechos de la vida de Jesús escogidos al azar, sino que esa serie además de presentar á Jesucristo en su concepto de Legado divino y verdadero Dios, va ordenada á hacer ver cómo cada uno de los pasos de la vida del Salvador es el cumplimiento de vaticinios detallados sobre la procedencia genealógica, tiempo, lugar del nacimiento, vida pública y muerte del Mesías; cómo cada uno de los oficios varios que Jesús desempeña de Rey, Sacerdote, Víctima espiatoria, etc., es la realización de numerosas y solemnes predicciones sobre cada uno de esos oficios, descubriéndose así la armonía más perfecta, el paralelismo más admirable entre la Sabiduría y Providencia de Dios que predice y prepara, y su Omnipotencia que realiza un plan vastísimo y asombroso, un plan que él solo hace concebir una idea altísima de la divinidad de la Religión cristiana.

Existen, es verdad, escritos que exponen el punto de la analogía entre ambos Testamentos, ya en general, ya por lo que pertenece ál punto concreto de los vaticinios mesiánicos y su cumplimiento; pero estas obras, además de ser escasas y ceñirse á la mera acumulación de textos paralelos sin demostrar el paralelismo, están ya anticuadas y no satisfacen á las necesidades actuales. La crítica incrédula ha recorrido palmo á palmo con perseverancia tenaz todo el Antiguo y Nuevo Testamento para negar su divinidad y aun su carácter histórico, desplegando en esa tarea inmenso caudal de conocimientos de toda clase; lenguas, historia, etnografía, crítica de todo género; todo lo cual apenas se había empezado á desflorar cuando esos autores escribieron.

Igualmente, los Teólogos y Tratadistas de Apología, cuando se trata de la divinidad de Jesucristo, se limitan ordinariamente á unos pocos testimonios de ambos Testamentos tomados de una manera aislada, á menudo muy poco discutidos, quedando así desconocido y por explotar un campo vastísimo, cual es el que ofrece, por ejemplo, el evangelio entero de San Juan, cuyo argumento constante no es otro que la divinidad de Jesucristo, argumento desarrollado de un modo sistemático y grandioso en los discursos de Jesús que exponen su dignidad divina bajo diferentes formas. Ahora bien; ¿es justo que lo que constituye la base de la Religión cristiana, lo que dió á la predicación apostólica el carácter sorprendente y augusto que subyugó al mundo, lo que en las primeras edades del cristianismo comunicó á los cristianos aquella fe profunda, aquel vigor robusto que desafiaba y triunfaba de los tiranos, y á los Doctores cristianos aquella superioridad que los colocó tan por encima de los sabios del paganismo, permanezca oculto, desconocido, cuando hoy como nunca es menester que el espíritu cristiano se nutra de ideas sólidas y bien fundadas, alcance un conocimiento profundo y exacto de lo que es la Religión divina que profesa, y sepa darse cuenta de la augusta dignidad de los dogmas que cree?

Al primer carácter de Legado divino de Jesucristo suelen dar algún mayor desarrollo los Tratados de Apologética, sobre todo los más modernos; pero tampoco le presentan con la amplitud de que es susceptible y que exige así la dignidad del asunto, como los estudios que contra los milagros del Señor ha hecho la incredulidad contemporánea.

Del mismo modo, puntos como el canon de los libros sagrados, su inspiración, el sistema católico sobre los misterios, la exposición detallada de puntos de controversia, como la justificación, etc., tampoco pueden recibir en la Apologética gene-

ral el amplio desarrollo que requieren. Pues bien: eso que la Apologética general no puede hacer por sí, y tiene que remitir á tratados especiales, nos proponemos ejecutar en la presente obra.

Existe además otra diferencia notable entre las obras de Apologética propiamente dicha y nuestro trabajo. El método de demostración que á menudo empleamos, es bastante diverso del que sigue la Apologética, por dos razones: la primera, por la índole del argumento; la segunda, por la de los adversarios que principalmente tenemos á la vista. Esos caracteres de Jesucristo, que tratamos de exponer, tienen su fundamento y están expresados en la Escritura del Nuevo y Viejo Testamento; pero están expresados no en una sentencia breve cuyo sentido pueda fácil y brevemente alcanzarse, ó por ser independiente del contexto restante, ó por depender á lo más del contexto próximo, breve también á su vez y fácil, sino que constituyen el argumento de piezas literarias completas y de notable extensión como salmos, discursos, secciones que comprenden una larga serie de capítulos y aun libros enteros; y ya se sabe que una pieza literaria no puede penetrarse debidamente si no se la examina en su contextura completa, pues la unidad del contexto depende del enlace y armonía de los miembros entre sí.

La índole pues del argumento hace indispensable una suficiente exposición y discusión exegética de los textos. Además la crítica moderna ha recorrido minuciosamente todo el Antiguo y Nuevo Testamento y en la exposición y discusión exegética pretende hallar el fundamento de sus aserciones y es imposible hacer frente á esas objeciones y demostrar su insubsistencta, si no es mediante un riguroso examen exegético de los textos.

De aquí es que aunque el fin de la obra es apologético, los argumentos y exposición son en gran parte exegéticos. Si

queremos, pues, calificar adecuadamente la índole de nuestro trabajo, deberemos llamarle apologético-exegético: apologético por su fin, exegético por el método.

A algunos llamará quizá la atención ver amontonadas tantas y tan graves dificultades contra la Religión Católica. Pero deben advertir que no nos dirigimos á cualquiera lectores, sino á personas de suficiente instrucción y criterio para leer con fruto tratados especiales de Religión. Además debe tenerse en cuenta que por desgracia muchas de las dificultades que proponemos circulan libremente en producciones literarias que andan en manos de muchos, y también se dejan oir con frecuencia en cátedras y Ateneos, y conviene que los católicos puedan contar con obras donde esas dificultades encuentren su solución (1). El Cardenal Belarmino en el Prólogo de sus Controversias apoya la publicación de éstas con un pensamiento sólido de San Agustín. Dice el Santo Doctor que cuando son muchos los errores que circulan, conviene que también se escriba mucho en defensa de la verdad, para que en la abundancia de buenos escritos puedan los fieles hallar á mano el contraveneno para los errores. Y en efecto, la mala prensa no haría los estragos que hace si enfrente de ella se alzara una prensa católica, robusta, digna, que sostuviera la competencia, y con ciencia sólida se opusiera á la propagación científica del error. ¿Era en Italia más necesaria en tiempo de Belarmino una refutación amplia de los errores protestantes, que lo es hoy en cualquiera parte, inclusa nuestra patria, la de los erro-

(1) Hé aquí las palabras gravísimas con que describe el Soberano Pontífice León XIII las proporciones del mal que lamentamos. «Satis deplorare non possumus quam latius in dies acriusque haec oppugnatio (contra la Escritura) geratur... Libris, libellis, diariis, exitiale virus infundunt; id concionibus, id sermonibus insinuant, omnia jam pervasere (los enemigos de la revelación).» Encicl. *Providentissimus.*

res racionalistas? No lo creemos. ¿Hemos de estar condenados á importar del extranjero todo lo malo que se publica, sin que en España se le haga frente?

¿Por qué en la antigüedad se sobrepuso el Cristianismo á la civilización pagana? ¿Fué acaso porque los adversarios con quiénes tuvo que luchar careciesen de cultura, y el paganismo sólo se opuso al cristianismo con las hogueras, ecúleos y potros mientras permitía que las ideas cristianas cundieran sin hacerles resistencia en las esferas intelectuales? Mucho yerra el que así lo cree: el paganismo opuso en el campo de la ciencia una resistencia no inferior á la que opuso por medio de los suplicios corporales como lo demuestran los ocho libros de *Orígenes* contra Celso y la obra *de Civitate Dei* de San Agustín, que fué la producción literaria que trabajó con mayor esmero que todos sus escritos restantes. Lo que hicieron los primeros cristianos contra el antiguo paganismo, eso mismo deben hacer los fieles de nuestros días contra los errores contemporáneos.

La incredulidad trabaja lo indecible para borrar de la tierra hasta las últimas nociones de la Religión verdadera; y para conseguirlo dedícase con ardor al estudio de la Biblia, y de los Padres de los primeros siglos, con el fin de descubrir en la primera indicios de un origen mucho más reciente del que el cristianismo le ha atribuido, é ideas erróneas sobre la divinidad; y en los últimos una mera evolución de ideas filosófico-religiosas procedentes de fuentes enteramente ajenas á la revelación cristiana.

El número de obras voluminosas que sobre esta materia se publican cotidianamente es muy grande; el aparato de ciencia y erudición de toda clase que allí se despliega es deslumbrador: muy á menudo protestan estos autores de su buena fe y con un estilo moderado y de aparente dignidad pretenden hacer

ver que la religión natural puede reconstituir la sociedad sobre bases más inconmovibles que las de la Religión Católica; en una palabra, esos hombres son los representantes de una conjuración vastísima para echar abajo el edificio de la Iglesia Católica. El prestigio de sus nombres es grande; sus escritos se esparcen con difusión, se devoran con frenesí y su resonancia tiene un alcance mucho mayor del que muchos se imaginan, sin que pueda decirse que nuestra España se vea libre del contagio.

A este torrente es preciso oponer una extensa barrera que detenga su curso devastador: á la pretendida dignidad, á la pretendida ciencia, á la pretendida profundidad de sistemas antireligiosos es menester oponer la verdad cristiana en su augusta majestad, en sus fundamentos incontrastables.

Es preciso suministrar al clero católico medios de instruirse sólidamente en la Religión que debe enseñar, para que primero que nadie sepa apreciar él mismo el valor de esa Religión divina.

Cooperar según nuestros alcances á la consecución de estos fines es el objeto al que tienden nuestros débiles esfuerzos. Dígnese bendecirlos Aquél cuya obra es esa misma Religión que pretendemos defender, y á quien dedicamos gustosos este trabajo.

Debemos advertir que como no escribimos una explicación ó comentario sobre la Escritura, sino más bien un Tratado apologético-exegético contra incrédulos y heterodoxos, muchas veces, sobre todo cuando es menester discutir todo el texto, examinamos los originales, porque los adversarios que combatimos no admitirían otro texto. Sin embargo, donde no ocurra la razón propuesta, insertamos el texto de la Vulgata.

ADVERTENCIA

En el discurso de la obra se citan variedad de autores y no es menester advertir que citarlos no es recomendarlos, aun en el caso en que los seguimos. Claro es, que la gran mayoría son católicos, pero muchos son también ó protestantes ó incrédulos, y quizá no todos sean conocidos de muchos lectores. Para mayor seguridad daremos aquí una lista de los principales de estos últimos:

Baur (Christ.), incrédulo.
Dathe, protestante.
Delitzsch, íd.
Dillmann, íd.
Ewald, íd.
Gesenius, racionalista.
Godet, protestante.
Harnack, incrédulo.
Henstenberg, protestante.
Hupfeld, racionalista.
Neander, protestante.
Olshausen, protestante.
Pfleiderer, incrédulo.
Rosenmüller (Jorge), protestante.
Rosenmüllller (Ernesto), racionalista.
Schrader, íd.
Strack, íd.
Strauss, íd.
Weiss (Bern y Juan), íd.
Wellhausen, incrédulo.
Wendt, racionalista.
Zeller, íd.

La *Historia critica* de Ricardo Simón, aunque católico, está en el índice. Jahn también, aunque católico, debe leerse con cautela.

Debe también advertirse que es muy difícil, ó mejor, imposible trazar una línea divisoria entre el protestantismo y el racionalismo, porque en el protestantismo no existe una autoridad doctrinal que fije los dogmas: éstos están siempre en *revisión* y á merced del juicio privado de cada autor.

PARTE PRIMERA

JESUCRISTO

En esta primera parte propondremos á Jesucristo según sus tres caracteres de Legado divino, Mesías y verdadero Dios, los cuales formarán el argumento de otros tantos libros. Pero como la demostración de estos tres caracteres en Jesucristo ha de tomarse de los libros históricos del Nuevo Testamento y de los históricos y proféticos del Antiguo, lo cual supone el valor histórico de estos documentos negado hoy por la crítica, es preciso demostrar primero la autoridad histórica de dichos libros. Y así, antes de entrar á tratar de aquellos caracteres en la persona de Jesucristo, dedicaremos dos libros especiales, á modo de preliminar, al estudio detenido del valor histórico de esos documentos que nos han de suministrar los argumentos de que hemos de valernos en la serie de demostraciones relativas á la misión divina, carácter mesiánico y divinidad de Jesús. Según eso, la primera parte de la obra constará de cinco libros. El primero, tratará del valor histórico de los Evangelios y de las Epístolas de San Pablo á los Hebreos y á los Colosenses. El segundo, sobre el mismo valor del Pentateuco, los Reyes, Isaías, Daniel y Miqueas. De los Hechos apostólicos nos pa-

rece mejor tratar en la segunda parte, como introducción al hecho de la fundación de la Iglesia. También es necesario demostrar la autenticidad y valor histórico de algunos salmos; pero como los salmos son piezas breves que ni tratan todos el mismo argumento, ni tienen un mismo autor, nos parece exponer su origen al tratar de cada vaticinio en particular. Los tres libros restantes expondrán, por orden, los tres caracteres ya dichos de Jesucristo.

LIBRO PRIMERO

Valor histórico de los libros indicados del Nuevo Testamento

Hacemos preceder la demostración del valor histórico de los libros del Nuevo Testamento á la del valor de los del Antiguo, tanto porque el carácter de Legado divino en Jesucristo, que es el primero de los tres que nos proponemos exponer, se demostrará por los milagros que obró, y la narración de éstos está contenida en los libros históricos del Nuevo Testamento; como porque la demostración inmediata de la autenticidad de los libros del Nuevo Testamento es más fácil que la de los del Antiguo, y finalmente porque demostrada la autenticidad de los Evangelios y el consiguiente carácter de Enviado divino en Jesucristo, tenemos en la autenticidad de estos libros y en el testimonio del Señor, argumentos los más perentorios para probar el valor histórico de los libros del Viejo Testamento.

SECCIÓN PRIMERA.

Autoridad histórica de los cuatro Evangelios.

CAPÍTULO I.

DEMOSTRACIÓN GENERAL.

§ I. Preliminares.

Llámase *auténtico* aquel documento que hace fe en un juicio. Del foro se ha trasladado la expresión á la crítica, porque

también en el examen crítico de los documentos tiene lugar un verdadero proceso judicial y una sentencia. Tratándose de documentos históricos, su valor probativo ó sea su autenticidad depende de dos elementos, que son ciencia y veracidad del autor del documento. Cuando se trata de autores que fueron testigos presenciales ó muy próximos á los acontecimientos narrados, y estos son hechos notorios, de grande importancia y de interés general, presúmese siempre, y con razón, ese valor en los documentos; pues moralmente hablando, los autores ni pudieron engañarse en la noticia y averiguación de los hechos, ni tampoco pudieron engañar á los lectores á quienes dirigieron sus escritos; de manera que sólo puede rehusarse ó ponerse en duda su autoridad cuando contra ella se presenten razones muy poderosas. Por esa razón, la cuestión de la autenticidad ó valor histórico de un documento de esta clase, suele reducirse á la de su genuinidad, ó sea á la de su origen histórico, es decir, á averiguar si fueron escritos en el tiempo, lugar y por los autores á quienes se atribuyen. Y pues nuestros cuatro Evangelios se presentan como redactados por testigos en parte presenciales y en parte compañeros asiduos y por largo espacio de tiempo, de los que fueron testigos presenciales de los acontecimientos de la vida de Jesucristo, la cuestión de la autenticidad ó valor histórico de los Evangelios, viene á resumirse en la cuestión sobre su genuinidad. ¿Fueron, en efecto, estos documentos escritos en el lugar, tiempo y por los autores que se les atribuye? Si lo fueron, su testimonio es irrecusable. Hé aquí la cuestión que vamos á tratar, y que siempre, pero mucho más el día de hoy, constituye uno de los puntos capitales de la controversia entre la ortodoxia y la incredulidad, y de los que con más empeño y aparato de ciencia pretende oscurecer esta última. No hablamos de la incredulidad que puede llamarse vulgar é iliterata, pues ésta no alcanza á comprender la transcendencia de la cuestión, sino de la culta é ilustrada, la cual ve con claridad que si en este terreno es vencida, el triunfo científico del Cristianismo es inevitable, y si el Cristianismo triunfa en ese terreno, tarde ó temprano

triunfará también en las capas inferiores so pena de que el mundo vuelva á sumergirse en la barbarie más profunda.

La importancia de la cuestión nos obliga á exponerla con toda la claridad posible y á procurar poner en su más alto relieve la eficacia que encierran los fundamentos en que la ortodoxia funda su tesis. El método que seguimos es el siguiente: 1.° Expondremos quiénes son los adversarios de la autenticidad. 2.° Propondremos las razones generales que demuestran simultáneamente el valor histórico de todos cuatro Evangelios, refutando las objeciones que el racionalismo opone á estos argumentos. 3.° De aquí pasaremos á tratar de la autenticidad é integridad de cada uno de los cuatro Evangelios, exponiendo y refutando las objeciones principales que hoy opone la crítica racionalista. Entre las pruebas de la autenticidad de los Evangelios, unas son extrínsecas, que consisten en testimonios históricos, otras intrínsecas, tomadas de los caracteres internos de cada uno de los libros. Nos serviremos de unas y de otras, advirtiendo, empero, que tratándose como se trata de hechos históricos, en el orden de las pruebas, deben ocupar el lugar preferente las pruebas extrínsecas, ó sea los testimonios históricos; los argumentos internos sólo pueden venir en segunda línea; porque el juicio acerca de los caracteres internos de estilo, lenguaje, fines que se propuso el autor, son de tal índole que fácilmente pueden ofrecer fundamento á interpretaciones las más encontradas, como se ve por la experiencia. No así los testimonios históricos: en éstos basta examinar el autor y la época en que escribía para júzgar de su valor. Una crítica desapasionada y prudente no puede, por tanto, proceder sino del modo que hemos dicho.

§ II. Impugnadores y adversarios del valor histórico de los Evangelios.

Entre los adversarios de la autenticidad de los Evangelios debe hacerse una distinción entre racionalistas y radicales y moderados. Los primeros, niegan la autoridad ó valor histó-

rico de los cuatro Evangelios. Su fundamento capital consiste en que si cualquiera de ellos fuese auténtico, sería preciso admitir la verdad de sus narraciones y de consiguiente una porción más ó menos considerable de hechos sobrenaturales, pues como confiesa Strauss, si la historia evangélica fué escrita por testigos presenciales ó contemporáneos que pudieron informarse de testigos presenciales, el valor histórico de los Evangelios es incontrastable, y es menester aceptarlos tales cuales están concebidos, esto es, con su carácter sobrenatural y milagroso (1); sería soberanamente ridículo pretender reducir á la categoría de hechos puramente naturales, efectos como la resurrección de Lázaro. El único medio de eludir lo sobrenatural de las narraciones evangélicas, es negar su autenticidad histórica. Este es, en realidad, el fundamento primario del racionalismo radical, aunque se esfuerce en añadir á éste otros argumentos crítico-históricos que examinaremos en su lugar. Strauss añade otro argumento. Dice que la Iglesia ha creído erróneamente en la autenticidad de los cuatro Evangelios, engañada por los títulos que llevan al frente, cuando en realidad esos títulos nada prueban sobre el origen verdadero del libro, y solamente indican el intento del autor de hacer pasar su obra como producto de un Apóstol ó discípulo de los Apóstoles.

El racionalismo moderado no niega la posibilidad de lo so-

---

(1) Strauss, *Vie de Jesus;* traducción Littré, Paris, 1864. Introducción, § XIII.—La crítica contemporánea no concede lo que por un resto de buen sentido había reconocido Strauss. Según Harnack (*Dogmengeshichte*, Berlín, 1893, pág. 8.—*Die Chronologie der altchristl. Litteratur bis Euseb.* Vorrede, Leipzig, 1897) los cuatro Evangelios canónicos pudieron ser escritos próximamente en el tiempo en que la tradición católica los supone escritos; los sinópticos quizá (algunos), antes de la ruina de Jerusalén, y por tanto por testigos ó presenciales ó mediatos que pudieran informarse de los presenciales, y sin embargo la Historia evangélica es una fábula en todo lo que tiene de sobrenatural! No nos hacemos cargo de tal despropósito: y sólo él muestra hasta qué punto ha venido por tierra entre el racionalismo el simple buen sentido.

brenatural, y así no niega en absoluto la autenticidad de todos los cuatro Evangelios; pero da importancia á muchos de los argumentos críticos ó históricos que impugnan la autenticidad de algunos de ellos. En general, el racionalismo moderado admite la autenticidad del cuarto Evangelio, niega la del primero y fluctúa respecto de los dos restantes (1).

Contra unos y otros la tesis católica establece la autenticidad de todos cuatro, demostrándola con argumentos tanto comunes á todos ellos como particulares de cada uno. Para circunscribir todavía más la cuestión, y reducirla á límites más precisos, observemos que si bien la genuinidad, como hemos dicho, comprende los tres elementos de tiempo, lugar y autor, no obstante, los principales son los dos primeros, pues esos son los que hacen que el documento sea fidedigno: la determinación precisa de la personalidad del autor es de importancia secundaria. Como los Evangelios hayan sido escritos por apóstoles ó discipulos de éstos, importa poco que el autor sea Pedro, ó Santiago ó Juan. En la cuestión precisa que nos ocupa, de la autenticidad de los Evangelios, puede todavía simplificarse más y prescindirse del lugar; pues los hechos de la vida de Jesucristo adquirieron notoriedad universal, ya por su índole misma, pues Cristo se proclamó Dios verdadero y la profesión de este artículo se exigía de todos cuantos quisieran hacerse cristianos, lo cual obligaba á los prosélitos á investigar con solicitud la verdad de los hechos relativos á la vida de Jesucristo, pues en ellos hacían consistir los Apóstoles las pruebas de la misión divina de su Maestro: ya porque en el tiempo de la Pasión y muerte del Señor se hallaban en Jerusalén judíos de muchos países, los cuales no pudieron menos de adquirir una noticia cuando menos general de la vida

---

(1) Véase á Weiss—(Bernardo y Juan) Meyer en las introducciones respectivas á los *Comentarios sobre los cuatro Evangelios* (Kritisch exegchischer Kommentar über das N. T. tomos I, II Y III. Goettingen, 1892), y también Weiss (Bernardo) Lehrbuch der Einleit. in das N. T. Berlín, 1889, y los autores allí citados.

de Jesús, la cual comunicaron á sus hermanos de vuelta á sus respectivos países; ya finalmente, porque los Apóstoles en su predicación encontraron por todas partes comunidades numerosas de judíos, los cuales fueron los principales enemigos de la propagación del Evangelio, y como tales estaban interesados en averiguar los sucesos pertenecientes á la predicación de Jesús, y por otra parte esta averiguación les era sumamente fácil por la comunicación continua con sus hermanos de Palestina, y el interés común de oprimir al Cristianismo naciente. La cuestión queda por tanto reducida á este único punto: si los Evangelios fueron escritos en la época de los Apóstoles.

§ III. Fundamentos generales del valor de los Evangelios.

Creemos más acertado proponer primero estos fundamentos comunes á los cuatro Evangelios, así como las objeciones también generales, porque por una parte estos argumentos no deben omitirse en la cuestión presente, y por otra sería molesto repetirlos en la misma forma al tratar de cada uno de los Evangelios. Formarán además una introducción á las pruebas particulares que vienen después. Las pruebas comunes que proponemos, son cuatro. La primera está tomada del testimonio de Eusebio de Cesárea.

Este célebre historiador, después de haber escudriñado con admirable diligencia toda la antigüedad eclesiástica desde el principio de la Iglesia hasta su tiempo, proponiéndose como uno de los principales fines, consignar los testimonios de los Padres antiguos acerca del origen y conservación de los libros de la Escritura (1), expone brevemente en el lib. III, cap. 25, lo que como resultado de su vastísima lectura había alcanzado sobre el origen de los Evangelios, colocándolos á la cabeza de

---

(1) Este su propósito lo expresa Eusebio en el prólogo de su *Historia* y de un modo más explícito y que explica el sentido á primera vista obscuro del pasaje del prólogo, en el lib. V, cap. 8.

aquellos libros del Nuevo Testamento de cuyo origen apostólico jamás existió duda alguna en la Iglesia (1). Para apreciar en su justo valor este testimonio de Eusebio, es necesario hacer sobre él algunas reflexiones. Tres son los elementos que además de una voluntad sincera de exponer la verdad, contribuyen á dar valor al testimonio de un historiador: 1), el número y autoridad de las fuentes que tuvo á su disposición; 2), la diligencia y laboriosidad empleada en su estudio y examen; 3), el buen juicio en la selección y uso de las mismas. Nadie ignora en cuán alto grado poseyó Eusebio las tres cualidades. Respecto al número de las fuentes de información, á su disposición estuvo el tesoro completo de las antigüedades cristianas. Del valor y autoridad de sus fuentes, responde tanto la proximidad de muchísimas de ellas á los orígenes del cristianismo, como el mérito personal de los escritores que las redactaron.—De la diligencia y laboriosidad asombrosa de Eusebio en el examen de las fuentes históricas, son un testimonio elocuente tanto la misma Historia como sus Crónicas y la Preparación y Demostración evangélica, todos tres monumentos únicos en su género y que excitarán siempre la admiración de los sabios. Finalmente, su buen juicio en la selección aparece en la serie misma de testimonios y documentos que alega.

Contra este argumento opone la crítica moderna que Eusebio se fió ciegamente de San Ireneo, Clemente Alejandrino, Tertuliano y Orígenes, pero que estos doctores no podían ser fuente segura de información, porque el canon se formó á fines del siglo II, sin que precediera un estudio serio y una crítica severa acerca del verdadero origen de los libros.—Mas esta objeción es de ningún valor por suponer dos principios completamente falsos. El primero, que el canon comenzó á formarse sólo á mediados del siglo II, siendo así que ya á principios del mismo, y en el mismo siglo I, hay pruebas ciertas que demuestran la persuasión de la Iglesia en este tiempo

(1) H. E. lib. III, cap. 25.

de que los libros todos del Nuevo Testamento eran de origen apostólico y escritos bajo la inspiración divina. El segundo, que los doctores de aquella edad no examinaron los fundamentos históricos de la persuasión acerca del origen apostólico de los libros del Nuevo Testamento Más adelante veremos lo calumnioso de esta aserción.

2.° Avanzando hacia los tiempos apostólicos, hallamos antes de comenzar el último cuarto del siglo II la persuasión universal en toda la Iglesia de que los cuatro Evangelios son de origen apostólico y escritos por San Mateo y San Juan, Apóstoles, y por San Marcos y San Lucas discípulos y compañeros de apostolado por largo espacio de tiempo, el primero de San Pedro y el segundo de San Pablo. Esta persuasión universal está consignada en multitud de testimonios esparcidos con abundancia en las obras de los Doctores de aquella época. Distribuyendo los testimonios para mayor orden y claridad por las diferentes Iglesias particulares más principales; de la persuasión de la Iglesia alejandrina dan testimonio dos ilustres representantes de la misma, Clemente Alejandrino y Orígenes en numerosos pasajes de sus escritos. Por las Iglesias de Siria citaremos la versión siriaca hecha á principios del siglo II ó cuando más tarde á mediados del mismo. Por las de Palestina puede citarse á Teófilo de Antioquía. Pasando al Occidente, representa á las Iglesias de la Galia no menos que á las de Frigia un doctor ilustre, San Ireneo, discípulo de San Policarpo, el cual, en repetidos pasajes de sus cinco libros contra las herejías, presenta como cierta é inconcusa en toda la Iglesia la persuasión del origen apostólico de los cuatro Evangelios, señalando muy por menudo la ocasión, el lugar, tiempo y autores de los mismos.

Las Iglesias de Italia están representadas en el célebre fragmento de Muratori, no menos que en la Vulgata antigua extendida por este tiempo en las Iglesias de Occidente, pero sobre todo en Italia, de cuyo país tomó aquella versión el nombre de ítala. Finalmente, en Africa encontramos á Tertuliano. Todos los principales escritores eclesiásticos de esa época, represen-

tando la creencia de sus Iglesias respectivas, que juntas componen la Iglesia universal, están concordes en eso punto sin que se observe el indicio más ligero de duda sobre el mismo. Este hecho es tan notorio que los racionalistas lo admiten unánimemente sin dificultad: sólo resta examinar la significación del mismo, y la inmensa importancia que alcanza. ¿Pudieron aquellos Doctores conocer con certidumbre el verdadero origen de los Evangelios? ¿Quisieron conocerlo? ¿Les obligaba á hacerlo así algún criterio ó norma que regulase su conducta en la cuestión sobre el origen de los Evangelios? Si concurrió en ellos esta triple circunstancia, la unanimidad de su testimonio alcanza un grado excepcional de autoridad que en vano se buscará en favor de ningún otro hecho histórico. Que estos Doctores pudieron averiguar si los Evangelios eran ó no de origen apostólico, es evidente. Todos ellos, sin excepción, alcanzaron sin duda personajes de la segunda sucesión apostólica; varios de ellos tuvieron comunicación inmediata con los discípulos inmediatos de los Apóstoles. San Ireneo fué discípulo de San Policarpo, que lo fué de San Juan. Clemente Alejandrino afirma haber recibido lo que enseña sobre el origen de los Evangelios ἐκ τῶν ανεκαθεν πρεσβύτερων esto es, de discípulos inmediatos de los Apóstoles. Si, pues, Ireneo y Clemente alcanzaron á los discípulos inmediatos de los Apóstoles, es claro que sus contemporáneos ó muy poco posteriores, como son el autor del fragmento de Muratori y los autores de las versiones sira y latina, debieron alcanzar cuando menos algunos de la generación siguiente. Teófilo de Antioquía es todavía algo más antiguo que Ireneo y Clemente; pues hacia el año 169 ya ocupaba la silla de aquella metrópoli.

Pero, ¿quisieron estos Padres hacer la investigación que estaba en su mano? Sin duda; pues afirman expresamente haberla hecho al citar como testigos de su doctrina sobre ese punto histórico, á los discípulos de los Apóstoles, como lo hacen Clemente é Ireneo, y á las Iglesias apostólicas como muchas veces lo repite Tertuliano. Finalmente, no pudieron dejar de hacerlo, supuesto el criterio que en este punto les guiaba.

San Ireneo y Tertuliano inculcan repetidas veces en sus controversias con los gnósticos el principio de la tradición apostólica cuando se trata de una cuestión perteneciente al depósito de la revelación. Según ellos, cuando se suscita alguna dificultad sobre un punto cualquiera doctrinal, debe recurrirse al examen de la tradición sobre ese punto, acudiendo al testimonio de las Iglesias de fundación apostólica, recorriendo la serie de generaciones intermedias hasta los fundadores para ver qué es lo que en aquel punto habían enseñado los Apóstoles. ¿Cómo no habían de emplear el mismo método cuando se trataba no ya de un punto aislado de doctrina, sino de libros enteros que contenían la porción mayor y mejor de la revelación cristiana del Nuevo Testamento?

Las dificultades de la crítica contra este argumento se reducen á que los Doctores de fines de siglo II aceptaron sin examen el canon que en la época inmediatamente precedente se había formado, pero que no se derivaba de la edad apostólica. Esta dificultad está prevenida en lo que dijimos sobre el criterio que regía á estos Padres en la cuestión presente, que aunque inmediatamente y de suyo dogmática, lleva envuelta consigo una cuestión crítica, puesto que el ser admitidos los Evangelios como parte del depósito de la revelación suponía resuelta previamente y con toda certidumbre la cuestión crítica de su origen apostólico. Era, por tanto, imposible que aquellos Doctores admitiesen los Evangelios como tales sin estar críticamente ciertos de su origen apostólico.

3.° El tercer argumento se toma de los títulos de los Evangelios. No decimos, como pretende Strauss, que la Iglesia haya aceptado ciegamente como de origen apostólico los Evangelios por sólo llevar al frente esos títulos: no, su presencia no demuestra por sí sola el origen de los libros ni jamás lo ha creído así la Iglesia; pues no ignora que no debe aceptarse sin examen la filiación que á un falsario se le antoje dar á sus escritos. El argumento que deducimos de los títulos es indirecto y puede formularse así: siendo estos títulos antiquísimos y habiendo sido necesariamente examinados por la crítica de los

primeros Doctores de la Iglesia, su permanencia á través de las edades y la unanimidad en admitirlos es una prueba manifiesta de que el resultado del examen crítico les fué favorable y los halló perfectamente fundados.

Finalmente, puede tomarse un cuarto argumento de la Historia de los adversarios del Cristianismo. Entre los primeros adversarios, ninguno se atrevió á negar la genuinidad ú origen apostólico de los Evangelios, limitándose únicamente á impugnar la veracidad de sus autores, como se ve en Orígenes respecto de Celso, y en Eusebio respecto de todos los impugnadores del Cristianismo en general. No es menester citar pasajes de Orígenes para demostrar lo que acabamos de decir, y cualquiera que haya leído sus obras verá que es cierto lo que decimos. Respecto de Eusebio, éste, en su *Demostración evangélica*, lib. III, cap. 5.°, para defender el valor histórico de las narraciones evangélicas contra los adversarios del Cristianismo, no trata de demostrar el origen apostólico de dichas narraciones, sino que supone admitida esta verdad por los adversarios, y pasa á defender y vindicar, como lo hace Orígenes contra Celso, su veracidad. Si los adversarios no hubieran admitido la genuinidad, no podía Eusebio seguir ese método de demostración.

CAPÍTULO II.

VALOR HISTÓRICO DEL EVANGELIO DE SAN MATEO.

§ I. Adversarios del valor histórico.

El primero que negó la genuinidad del Evangelio de San Mateo fué el maniqueo Fausto, fundado en que el autor del primer Evangelio habla de San Mateo en tercera persona, como si no hubiera numerosos ejemplos de escritores que en sus narraciones hablan de sí mismos en tercera persona.

Los anabaptistas en el siglo XVI la negaron, alegando la razón de que la lengua original del primer Evangelio es la grie-

ga y San Mateo, como judío y escribiendo para judíos, no podía escribir en griego.

En nuestros días la niegan no sólo los racionalistas radicales sino también los moderados, y en general casi todos los escritores á excepción de los católicos, de modo que son muy contados los que fuera del catolicismo se atreven á defender la autenticidad del libro. «En la forma en que hoy se halla el primer Evangelio, dice Weiss, no puede haber salido de las manos del Apóstol San Mateo.» (1).

La tesis católica sostiene que el Evangelio primero, tal cual hoy le poseemos, fué compuesto por el Santo Apóstol, y funda su aserción en los argumentos siguientes.

§ II. Pruebas del valor histórico.

I. San Papías, Obispo de Hierápolis, afirma expresamente que San Mateo escribió τὰ κυρίακα λογία *sermones dominicos, los oráculos del Señor* (2). La eficacia de este testimonio es concluyente desde el momento en que se demuestra: 1.° que Papías es un testigo por una parte verídico y por otra que conocía perfectamente el hecho que atestigua, y 2.° que bajo el nombre de τὰ κυρίακα λογία de San Mateo entiende nuestro primer Evangelio tal cual hoy le poseemos. Por lo que toca á las cualidades de Papías como testigo, su veracidad de nadie es puesta en duda, y los Padres de la Iglesia hacen de su santidad los mayores elogios. Veamos si estuvo en situación de conocer el hecho que atestigua. Papías era, según San Ireneo, «Ἰωάννου μὲν ἀκουστής, Πολυκάρπου δὲ ἑταῖρος, ἀρχαῖος ἀνήρ» (3) «oyente ó discípulo de Juan, compañero de Policarpo, varón antiguo». Para la cuestión presente, importa poco que este Juan sea el Evangelista ó el presbítero, pues siendo uno y otro discípulos del Se-

---

(1) Weiss-Meyer, Comm. über das Matthaeus Evang., p. 3. Götingen, 1890.

(2) Euseb. H. E., lib. III, cap. 39.

(3) San Ireneo, carta á Florino. (Migne P. G., t. 7, col. 1226.)

ñor, como lo dice el mismo Papías, resulta que éste estuvo en contacto inmediato ó con los Apóstoles mismos, ó con sus compañeros; y de su boca recibió las tradiciones que sobre el origen del Evangelio de San Mateo transmite en sus *Exegesis*. De la diligencia que puso en recoger estas tradiciones, responda el mismo Papías en el pasaje citado por Eusebio en el mismo capítulo. Dice que si encontraba alguno que hubiera tratado con los Apóstoles, le preguntaba, qué es lo que decía Mateo, qué Tomás, qué Felipe, etc. ¿Cómo no preguntaría con la misma diligencia el origen de los escritos apostólicos? Y en efecto, así lo hizo en realidad, pues lo que dice sobre el escrito de San Mateo, lo refiere como recibido de Aristión, discípulo del Señor, en uno de sus coloquios. Objetaráse que San Papías, según Eusebio (1), fué de ingenio muy limitado, como lo demuestra su interpretación del reino milenario, nacida, á juicio de aquel historiador, de la interpretación errónea de algunas parábolas y expresiones figuradas del Señor, las cuales Papías interpretó á la letra. Pero prescindiendo de si el elogio de Papías en el cap. 36 del lib. III de la Historia de Eusebio, es ó no de este autor (2), para comprender que San Mateo había escrito un libro que circulaba entre los fieles, no es menester grande ingenio.

La segunda parte se demuestra: 1.°, por el testimonio de Eusebio. Este escritor, que conocía perfectamente los cinco libros de Papías (3), pues cita muchos pasajes de todos ellos, y no podía ignorar el valor de la expresión τὰ λογία en boca de Papías, alega su testimonio para confirmar con él la persuasión general en la Iglesia, sobre el origen del primer Evangelio. La intención de Eusebio es evidente, no sólo por lo que dice en el cap. 8.° del lib. V, sino también porque en este mismo pasaje que examinamos, antes de insertar la primera parte del texto de Papías

---

(1) Lug. cit.

(2) Παπίας ἀνήρ τὰ πάντα ὅτι μάλιστα λογιώτατος και της Γραφῆς εἰδημων. Papías, varón en todos conceptos doctísimo y perito en la Escritura.

(3) H. E., III, 39.

relativa á San Marcos, dice que la trae para exponer la ***tradición sobre Marcos, escritor del Evangelio;*** y terminado el fragmento relativo á San Marcos, añade: «***Mas sobre Mateo*** se dice esto: Mateo, pues, escribió en lengua hebrea (aramea) los ***oráculos***» (1).

Es claro que esta contraposición entre San Mateo y San Marcos debe entenderse en la mente de Eusebio, según una cualidad común á ambos, la de ser autores de sus Evangelios respectivos. Y pues el Evangelio que se atribuye á San Marcos no es otro que el que en tiempo de Eusebio corría con este nombre, es decir, el segundo Evangelio tal cual nosotros lo poseemos, pues Eusebio no da á las expresiones que emplea otro valor que el que tenían en su tiempo; también el Evangelio de San Mateo es el reconocido en tiempo de Eusebio como debido á la pluma de este Santo Apóstol, es decir, nuestro primer Evangelio.

2.° En el mismo pasaje de San Papías no sólo no hay nada que se oponga á que la expresión τὰ λογία signifique el primer Evangelio, sino que al contrario, el contexto confirma este significado, como veremos en las objeciones.

3.° Si la expresión τὰ λογία significara otro escrito de San Mateo diverso del primer Evangelio, es imposible que en la época subsiguiente no apareciera algún vestigio de tal escrito; ya porque dice Papías que el libro de San Mateo fué traducido por muchos, lo cual indica no pequeña difusión del escrito, y por tanto una noticia del mismo bastante extendida entre los fieles; ya porque los Padres y Doctores que inmediatamente siguieron, fueron sumamente solícitos en investigar y conservar las tradiciones de los Apóstoles. Y sin embargo, exami-

---

(1) περὶ δὲ τοῦ Ματθαίου ταῦτ' εἴρηται· Ματθαῖος οὖν εβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνεγράψατο. **Es verdad que Eusebio, al citar el pasaje de Papías, se propuso demostrar con el testimonio de aquel Padre, ó más bien con el de su Maestro Aristión, más que el autor del libro, de lo cual ninguna dificultad había, la lengua primitiva en que fué escrito, pero no lo es menos que el testimonio enuncia al propio tiempo el autor mismo del libro.**

nando los escritos, no escasos, por cierto, en número é importancia, de los Doctores del siglo II y principios del III, ningún indicio aparece de semejante escrito de San Mateo, mientras por el contrario se le atribuye constantemente el primer Evangelio tal cual nosotros lo poseemos (1).

II. Eusebio, H. E., lib. v, cap. 10, refiere como tradición cierta de la Iglesia de Alejandría, la siguiente: Panteno, que florecía por los tiempos de Cómodo (2), pasó á predicar el Evangelio á la India, es decir, á la Arabia meridional, y allí entre algunos cristianos encontró escrito en lengua aramea el Evangelio de San Mateo, que había sido dejado á los fieles de aquel país por San Bartolomé, uno de los Apóstoles que les había predicado á Jesucristo. Este escrito de San Mateo, hallado en la India por Panteno, no es otro que nuestro primer Evangelio; pues Eusebio da al documento, indistintamente, los nombres de τήν τοῦ Ματθαίου 'Εβραίων γράμμασι Γραφὴν y de τό κατὰ Ματθαιον Ευαγγέλιον.

Weiss (3) objeta contra este argumento que Eusebio, aquí como en el pasaje de Papías, supone erróneamente que el documento arameo *de San Mateo*, hallado por Panteno, es idéntico con *nuestro primer Evangelio*, y que además representaba el escrito primitivo del Apóstol, cuando la tradición alejandrina no dice ni lo uno ni lo otro, sino únicamente que Panteno halló en la Arabia un documento en lengua aramea, atribuído á San Mateo, pero que podía ser ó el escrito primitivo de este Apóstol, diverso de nuestro primer Evangelio, ó una traducción aramea de nuestro primer Evangelio, muy posterior á la época de los Apóstoles.

---

(1) El mismo Hilgenfeld, aunque racionalista, reconoce la fuerza de este argumento, confesando que Papías *no pensó en una simple reseña de los Discursos de Jesús*, y que *la antigüedad cristiana desconoce por completo una Colección de Razonamientos de Cristo;* añadiendo, finalmente, que *en el primer Evangelio no pyeden separarse las narraciones de los Discursos.*

(2) H. E., v, 9.

(3) Comm. über das Matth. Evangelium, linleit. p. 3.

Es verdad que Eusebio dice ambas cosas; pero no es verdad que no las dijera también la tradición alejandrina. Ésta no se nos ha transmitido más que por esta noticia de Eusebio, el cual refiere ambas afirmaciones, no como interpretaciones subjetivas suyas, sino como objeto de la tradición que refiere. Decir, pues, que la tradición alejandrina sólo afirmaba la invención del documento arameo sin determinar su naturaleza, es suponer *à priori* que Eusebio no transmite con fidelidad la tradición, sino que la alteró acomodándola á sus ideas.

Otros protestantes han objetado que Panteno no podía juzgar si el documento hallado era ó no el Evangelio de San Mateo, pues ignoraba la lengua aramea. Pero los objetantes no pueden demostrar que Panteno la ignorase; y parece probable que no la ignoraba, porque si podía predicar en aquella región, debía entender su lengua, la cual era muy semejante á la aramea, pues los naturales entendían el texto arameo. Pero sea lo que fuere de la noticia que Panteno pudiera tener de la lengua aramea, pudo cerciorarse del contenido del libro, ó por los naturales del país, ó á su vuelta á Alejandría, donde no podía faltar quien pudiera entenderlo (1).

III. Pasemos á exponer otro argumento eficacísimo, tomado de las obras de San Justino mártir, el cual escribía por los años de 150, como él mismo lo dice expresamente (2). Antes de formular con toda precisión el argumento, deben hacerse las advertencias siguientes: 1.ª Este santo doctor dice expresamente que los Apóstoles redactaron por escrito memorias (απομνημονεύματα) que son llamadas *Evangelios* (3). 2.ª Que estas

---

(1) San Jerónimo *(De vir. ill. 36)* dice expresamente que Panteno trajo consigo, de vuelta á Alejandría, el volumen hallado, de lo cual nada dice Eusebio. Muchos opinan que esta adición de San Jerónimo es arbitraria, porque suponen que la única fuente de información del santo doctor es Eusebio. Pero ¿cómo se demuestra esta última aserción?

(2) Apol. 1.ª, núm. 46.

(3) Οἱ γάρ ἀπόστολοι ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ'αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν ἃ καλεῖται εὐαγγέλια: porque los Apóstoles en las memorias redactadas por ellos, que son llamadas Evangelios... Apol. 1.ª, núm. 66. Ya este modo

memorias contenían *todo* lo perteneciente á nuestro Salvador Jesucristo: *como enseñaron los que redactaron por escrito todo lo perteneciente al Salvador Jesucristo* (1). Es claro que estos ἀπομνημονεύσαντες no son otros sino los autores de las memorias ó Evangelios. Cierto que al πάντα no puede atribuírsele una extensión absoluta; pero indica evidentemente una amplitud bastante lata y no menor, moralmente hablando, que la de las noticias que San Justino poseía sobre el mismo argumento, pues la afirmación de San Justino supone igualdad de amplitud entre lo que él sabía sobre Jesucristo y el contenido de los Evangelios. 3.ª San Justino, en sus citas sobre doctrinas de Jesucristo y hechos de su vida, se remite muchas veces expresamente á esos documentos, v. gr., cuando refiere la historia de la Encarnación, de la institución de la Eucaristía, cuando trata de la divinidad de Jesucristo, etc. 4.ª De lo expuesto en los tres números precedentes, no sólo es obvio, sino necesario deducir que cuando en otros casos cita San Justino pasajes relativos á la doctrina y vida del Señor, sin alegar expresamente las fuentes, se refiere á los mismos documentos de los Apóstoles, á los Evangelios; pues por una parte contienen todo lo perteneciente al Salvador (hechos y doctrinas), y por otra no podía San Justino buscar fuentes más autorizadas tratándose del mismo argumento.

Respecto á las citas de San Justino, unas se refieren á doctrinas de Jesucristo, otras á hechos de su vida. Relativos á doctrinas, San Justino alega, sobre todo en la primera Apología, gran número de pasajes cual se hallan en nuestros Evan-

---

de hablar demuestra que se trata de memorias *escritas;* pero es todavía más explícito en el núm. 67: τὰ ἀπομνημονεύματα των αποστόλων ἤ τα συγγραμματα των προφητων ἀναγινώσκεται: *se leen* las memorias de los Apóstoles ó los escritos de los Profetas. Lo mismo repite en el Dial. números **195, 196, 197, 199**... (Números gruesos de la edición de Migne, P. G., t. 6.)

(1) ως οι απομνημονευσαντες παντα τα περι τον Σωτηρος I. X. εδιδαξαν (Apol. 1.ª, núm. 33).

gelios, principalmente en San Mateo y San Lucas. Entre éstos hay algunos pocos en los que no es fácil determinar la fuente á que deben reducirse. Pero, en su gran mayoría, los textos pueden deslindarse perfectamente, ó porque contienen materia que sólo se halla en uno de los dos Evangelios, ó porque, aunque la materia sea común, San Justino los cita á la letra ó con grande aproximación al uno de ellos. Los textos relativos á hechos históricos se reducen con mucha más facilidad á fuente determinada, porque en la parte histórica hay muchas secciones exclusivas de cada uno de los dos Evangelistas.

Sentados estos preliminares, cualquiera que lea con alguna atención la primera Apología y el Diálogo de San Justino, descubrirá fácilmente un gran número de pasajes relativos tanto á la doctrina como á la vida de Jesucristo, que sólo se encuentran, y muchas veces á la letra, en nuestro primer Evangelio. Tales son, con respecto á doctrinas, la sección en que Cristo recomienda la castidad valiéndose de la semejanza de los eunucos (Apol. 1.ª, núm. 15.—San Mateo, 19, 12); la otra en que exhorta á atesorar, no en la tierra, sino en el cielo, y á desechar la solicitud demasiada en lo temporal, confiando en la Providencia (ibid.—San Mateo, 6, 19-33; 16, 26); la doctrina sobre los tributos (ibid., núm. 17.—San Mateo, 22, 17 sigg.); la que inculca la inutilidad de las palabras sin obras (Diál. núm. 76.—San Mateo., 7, 22); la que demuestra la necesidad de la pasión y muerte de Jesucristo (Diál. número 100.—San Mateo, 15. 21), y otras. Con respecto á hechos históricos del Evangelio, citaremos la predicación del Precursor (Diál. núm. 9.—San Mateo, 3, 11, 12); la reprensión de la hipocresía de los fariseos, comparándolos á sepulcros blanqueados (Diál. núm. 17.—San Mateo, 23, 27); la historia de la venida de los Magos, la huída á Egipto, los temores de San José por la preñez de la Virgen (Diál. núm. 78.—San Mateo, 1, 18-20, 2, 1-15).

San Justino poseía, pues, y consultaba un documento escrito, de redacción apostólica, cuyo contenido era idéntico al de nuestro primer Evangelio. Ese documento no puede ser

otro que el mismo primer Evangelio: 1.°, porque es imposible que otro diverso conviniera con él tan exactamente; pues vemos que ni aun los sinópticos entre sí en las secciones comunes, con ser tan grande su semejanza en muchos casos, llegan en ella hasta este grado; 2.°, porque San Ireneo, que florecía apenas dos decenios más tarde, dice expresamente (1) que en la Iglesia no eran admitidos otros Evangelios que los cuatro canónicos; y más todavía: que es imposible existan más Evangelios que cuatro, añadiendo que en este punto la persuasión de la Iglesia se ve confirmada por la conducta de los herejes gnósticos, pues los valentinianos admiten todos cuatro Evangelios, aunque añaden á ellos el de Valentín; y todas las demás sectas buscan el apoyo de sus errores en alguno ó algunos de los cuatro Evangelios, bien que interpretándolos á su manera y aun suprimiendo en ellos secciones más ó menos dilatadas. Tampoco Clemente Alejandrino, que escribía por el mismo tiempo, reconoce en la tradición que le precede otro Evangelio fuera de los cuatro. No podían hablar de este modo y con tal seguridad hombres como Clemente y San Ireneo, si dos ó tres decenios antes del tiempo en que escribían hubiera circulado entre los fieles otro Evangelio además de los canónicos. ¿Cómo pudiera en semejante hipótesis afirmar San Ireneo la *imposibilidad* de mayor número de Evangelios, cuando él mismo, pocos años antes, habría visto circular otros diversos? (2).

Otro argumento manifiesto de que San Justino tenía á la

---

(1) Contra haeres. 3, 11 núm. 7.

(2) Harnack mismo reconoce la fuerza de este argumento: Des Irenäus' bekannte Ausführungen in III, 1 und namentlich III, 11 (el pasaje que citamos) *stellen es ausser Zweifel*, dass für ihn die Vierzahl der Evangelien eine *langst ausgemachte, feststchende Sache gewesen ist*. (Chronol. der altchrist., Litter., p. 682.) Declaraciones conocidas de Ireneo en III, 1 y particularmente en III, 11 no permiten dudar que para él, el número cuaternario de los Evangelios ha sido *un hecho consumado y bien establecido de mucho tiempo atrás.*

vista nuestro primer Evangelio es el modo de alegar los vaticinios del Viejo Testamento. Cuando trata de pasajes del Evangelio en donde ocurren citas del Antiguo Testamento, esas citas en San Justino convienen ó á la letra ó con mucha aproximación con las mismas según se encuentran en San Mateo, apartándose tanto del texto hebreo como del de la versión alejandrina. Si San Justino en esos pasajes no tuvo presente nuestro primer Evangelio, es imposible que sus citas se acercasen tanto y aun á veces conviniesen á la letra precisamente con las de nuestro primer Evangelio, cualquiera que fuese el texto que seguía en sus alegaciones, bien fuese el hebreo, ó el alejandrino, ó las citas que encontraba en el documento de donde tomaba sus noticias sobre las doctrinas y vida de Jesucristo. En este género son notables las citas de Is. 7, 14 (Apol. 1.ª, n. 33), Miqueas 5, 2 (Apol. 1.ª, n. 34) y Jeremías 31, 15 (Diál. n. 78) (1). Es pues indudable que San Justino poseía nuestro primer Evangelio y lo reconocía como de redacción apostólica. Este gran Doctor, que debió convertirse al Cristianismo entre los años 132-137 (2), y por tanto no pudo menos de tratar á los discípulos de los Apóstoles, pues recorrió tantos países y entre ellos el Asia menor, donde menos de cuarenta años antes aún vivía San Juan Evangelista, ¿podía ignorar el verdadero origen de las memorias ó Evangelios de que se sirve cuando expone la doctrina y la vida de Jesucristo? Debe notarse que San Justino al tiempo de su conversión encontró ya en uso entre los cristianos los Evangelios de que habla.

IV. A fin del siglo II encontramos no sólo numerosas alegaciones de nuestro Evangelio, sino una tradición universal y constante sobre su origen, declarando expresamente que su autor es el Apóstol San Mateo. En la Iglesia alejandrina Cle-

---

(1) Véase Cornely. Introd. in N. T. p. 27.

(2) Eusebio H. E. lib. IV, cap. 3, dice que Justino todavía no se había convertido en el tiempo en que Adriano decretaba honores divinos á Antinoo, es decir el año 132; pero como significa que ya su conversión estaba próxima, puede colocarse hacia 133.

mente Alejandrino (1); en las de Asia y Galia San Ireneo (2), en la africana Tertuliano (3), en la romana la versión latina hecha á fines del siglo I ó principios del II, é indirectamente el fragmento de Muratori (4) nos suministran una prueba manifiesta de que en esa época la Iglesia universal abrigaba la persuasión de que el primer Evangelio que era idéntico al nuestro, como se ve recogiendo las innumerables citas que de él se encuentran en los escritos de esta época (5), había sido escrito por San Mateo. Esta persuasión no puede reconocer otro fundamento que la verdad del hecho; y para demostrarlo basta reflexionar un poco sobre la calidad de los testigos alegados. Es imposible que un Ireneo, un Clemente Alejandrino, un

---

(1) 'Εν δὲ τῳ κατὰ Ματθαίου Ευαγγελίῳ, ἡ από 'Αβρααμ γενεαλογία μεχρι Μαρίας τῆς μήτρος του Κυρίου περαιοῦται. (Clem. Alej. Strom 1, 22.)

(2) 'Ο μέν δὴ Ματθαῖος ἐν τοῖς Εβραίοις τῆ ἰδίᾳ διαλέκτῳ αὐτῶν καὶ Γράφην ἐξήνεγκε Ευαγγελίου (San Ireneo Contr. haer. 3, 1), y en el mismo libro dice: *Matthæus* autem Magos ab Oriente venientes, ait dixisse...

(3) «Constituimus in primis evangelicum instrumentum Apostolos habere auctores... Nobis fidem ex Apostolis Ioannes et Matthæus insinuant.» (Tertull. contr. Marc. 4, 2) y en el libro de Carne Christi, cap. 22: «Testimonia apostolorum delere non poterunt (phantasiastae). Ipse in primis Matthæus, fidelissimus Evangelii Commentator... ita exorsus est: Liber generationis...»

(4) El fragmento está incompleto al principio y comienza por el Evangelio de San Lucas. Pero como le llama tercer Evangelio, añadiéndole el título vulgar *secundum Lucam*, y lo mismo hace con el de San Juan al que llama el *cuarto* entre los Evangelios y *Evangelio de Juan*, es claro que el autor del fragmento usó en su clasificación la nomenclatura común, llamando al primer Evangelio, Evangelium secundum Matthæum ó Evangelium Matthæi.—Respecto á la época en que fué escrito el fragmento, de la línea 76 se deduce que lo fué en la segunda mitad del siglo II, y así lo admiten los críticos. Hállase en Muratori, Antiquitates italicae, t. III, pág. 894. Pero en Muratori se encuentra el texto modificado en la ortografía. En nuestro siglo se han hecho ediciones que reproducen el texto tal cual está en el autógrafo.

(5) Sólo San Ireneo cita pasajes de todo él, desde la genealogía y la Historia de la infancia del Señor, hasta la misión de los Apóstoles después de la Resurrección.

Tertuliano, un Orígenes (1) estén contestes en afirmar sin la menor vacilación que el primer Evangelio que ellos poseían es de origen apostólico y tiene por autor á San Mateo si efectivamente no hubieran tenido pruebas históricas ciertas de ello. Tratábase de un libro que pretendía constituir y constituía en opinión de aquellos doctores una porción notable de la revelación cristiana del Nuevo Testamento (2), y no ignoraban que esta se había consumado en los Apóstoles y que por tanto era imposible existiese un libro de doctrina revelada y destinada á todos los fieles, que no hubiera sido entregado por los Apóstoles á la Iglesia; «non enim per alios *dispositionem* salutis nostrae cognovimus, dice San Ireneo (3), quam per eos per quos Evangelium pervenit ad nos, quod tunc quidem præconaverunt, postea vero in scripturis nobis tradiderunt *fundamentum et columnam fidei nostrae*».—Tertuliano exige hasta tal punto el origen apostólico de los Evangelios que llega á decir que aun cuando el Evangelio de San Lucas circulase con el nombre de San Pablo, no bastaría esto sólo para que su contenido fuera reputado por auténtico, si no contase con el testimonio de los doce discípulos inmediatos del Señor (4). Para admitir, pues, un documento como Evangelio, es decir, como fuente auténtica de la revelación del Nuevo Testamento, exige Tertuliano como requisito indispensable, el testimonio de los Apostóles primitivos, y por consiguiente,

(1) No hemos alegado testimonios de Orígenes, por pertenecer ya al siglo III; pero sin embargo su doctrina en este punto representa la de la Iglesia á fines del siglo II; pues Orígenes sucedió á Clemente en la Prefectura de la Escuela de Alejandría hacia el año 216; y antes de este tiempo ya era celebre doctor y muy conocido en la Iglesia.

(2) En este tiempo los Padres, aun según nuestros adversarios, ya tenían los Evangelios como libros inspirados, y por consiguiente como objetos de fe en su totalidad (Weiss Einleit. p. 27), pero en la cuestión presente y para la fuerza del argumento que estamos desenvolviendo, no es necesario insistir en la inspiración del libro; bastaría que contuviese materias reveladas.

(3) Contr. haeres. lib. III. cap. 1.

(4) Contr. Marc. 4, 2.

la persuasión en que estaba de la autenticidad de nuestro Evangelio descansa en la certidumbre plena, de que el libro fué dado á conocer á la Iglesia en calidad de *Evangelio* por los mismos Apostóles. Insistiendo en el mismo criterio, demuestra en el cap. 4.° contra los marcionitas, la autenticidad del Evangelio de San Lucas, recurriendo al testimonio de las Iglesias apostólicas; y en el principio del cap. 5.° formula su criterio en este punto de la manera siguiente: «id verum quod ab initio, id ab initio quod ab Apostolis: pariter *id esse ab Apostolis constabit quod apud Ecclesias Apostolorum fuerit sacrosanctum:*» y conforme á este criterio dice que no menos que en favor del Evangelio de San Lucas, milita en favor del de San Mateo el testimonio de dichas Iglesias.—De Clemente Alejandrino, baste decir que en los pasajes citados y en otros, sobre la misma materia, se remite expresamente al testimonio de los *presbíteros*, los cuales en boca de Clemente no son otros que los discípulos inmediatos de los Apóstoles (1). Decir con Baur (2) que estos Doctores aceptaron sin examen el canon que se formó en la generación precedente, es desconocer en un todo las ideas fundamentales que regían toda su actividad religiosa y científica (3).

V. En calidad de *confirmación* no queremos dejar de proponer el argumento tomado de las citas y alusiones que se encuentran en los Padres apostólicos. Para apreciar justamente el valor de este argumento, es necesario advertír que en aquella

(1) Véase el Prólogo de Clemente á sus Στρωματα (miscelánea) donde dice que oyó la doctrina del Cristianismo de boca de varones que la recibieron ευθυς = inmediatamente de Pedro, Jacobo, Juan y Pablo.

(2) Kritische Untersuch. p. 358 y en muchos otros pasajes.

(3) «Was berechtigt uns, den Kirchenlehrern des zweiten Iahrhunderts ein historisches Bewusstsein zuzutrauen, das es ihnen unmöglich gemacht haben soll, ein Evangelium anders als auf wohlbeglaubigte Zeugnisse über seinen Ursprung hin anzunehmen?»—Nos autoriza á ello el criterio que ellos mismos protestan seguir en la cuestión. Es imposible que dado ese criterio, admitiesen como apostólico y canónico un libro que no presentara pruebas suficientes de tal origen y carácter.

época no era costumbre ni citar á la letra los testimonios de la Escritura, ni emplear fórmulas que indiquen expresamente remisión á otras fuentes, ni mucho menos nombrar á los autores de los libros; de modo que á excepción de Papías, ni dicen que San Mateo escribió un Evangelio, ni citan sus testimonios al modo que lo hacen los Padres de las edades siguientes, sino que muchas veces exponiendo y desenvolviendo su propio pensamiento, lo hacen apropiándose en todo ó en parte pasajes de los Evangelios; pero la comparación de tales pasajes de los Padres con los libros del Nuevo Testamento hace descubrir desde luego la analogía. Previas estas advertencias, hé aquí nuestro razonamiento. La conformidad á veces literal y otras muchas de marcada aproximación al Evangelio de San Mateo, demuestra la dependencia ó de los Padres respecto del primer Evangelio, ó de éste respecto de aquéllos, ó de ambos extremos respecto de otra fuente común escrita más antigua. Los dos últimos miembros de la disyuntiva no pueden admitirse; ya porque jamás la tradición muestra vestigio alguno de tal relación, ya sobre todo porque los testimonios posteriores que arriba hemos expuesto, nos dicen expresamente que nuestro primer Evangelio es de origen apostólico. Aun cuando prescindamos por el momento de otras consideraciones, sólo el hecho de la unanimidad de los Doctores del siglo II en afirmar que el primer Evangelio es de redacción apostólica, da grande probabilidad á esa afirmación y sería una temeridad rechazarla en absoluto, sin proseguir la investigación. Pues bien; si prosiguiendo ésta hallamos en los escritos de los Padres apostólicos la conformidad que hemos dicho con nuestro primer Evangelio y por otro lado ningún testimonio en contrario, aquella probabilidad pasa á ser certidumbre plena; pues el resultado del examen de los Padres apostólicos anula el temor que antes de él podíamos abrigar de que quizá en el espacio intermedio entre los Apóstoles y los Doctores del siglo II pudiera aparecer algo contrario á las afirmaciones de San Ireneo, Clemente, Tertuliano, San Justino, etc.

Los pasajes de los Padres apostólicos, donde se encuentran alegaciones y alusiones manifiestas del primer Evangelio, son los siguientes: S. Clem. Rom. 1.ª ad Corinth. cap. 46 (1); San Ignacio mártir, epist. ad Polyc. cap. 2.º (2); San Policarpo, ad Philipp. cap. 2.º y 7.º (3), el autor del escrito llamado Epístola Barnabae (4) y finalmente la Doctrina de los Apóstoles (5).

---

(1) «Dixit enim (Dominus): Vae homini illi! Bonum erat ei si natus non fuisset (S. Mat., 26, 24). De esta epístola de San Clem. que es ciertamente genuina podrían alegarse otras citas, pero no son enteramente ciertas (Cfr. Schanz Comm. über das Evang. des heil. Matth. p. 7). El P. Cornely añade otras tomadas de las dos Epístolas de Virginit. y de la 2.ª ad Cor. «porque, dice, si bien no consta que tengan por autor á San Clemente, es cierto que fueron escritas en la primera mitad del siglo II, y así pertenecen al periodo de los Padres apostólicos.» (Introd. spec. in N. T. p. 28.)

(2) Φρόνιμος γίνου ὡς ὄφις... καὶ ἀκεραίος ωσεὶ περίστερα, alusión manifiesta á San Mateo 10, 16.—En la Epístola ad Smyrnæos 6: ο χωρων χωρειτω=capiens capiat; alusión evidente á San Mateo, 19, 12: ὁ δυνάμενος χωρεῖν, χωρεῖτω.

(3) Dijo el Señor enseñando: μὴ κρίνετε ἵνα μὴ κριθῆτε, á la letra en San Mateo 7, 1. Cap. 7: Como dijo el Señor: τὸ μὲν πνεῦμα πρόθυμον, ἡ δὲ σάρξ ἀσθενής á la letra en San Mateo 26, 41. En los otros dos sinópticos se expresan las mismas sentencias con diferentes palabras.

(4) Varios pasajes cita; entre otros 20, 16 (en el cap. 5).

(5) La doctrina de los Apóstoles, entre otras citas y alusiones al Evangelio de San Mateo, contiene una cita muy clara en el cap. 8, línea 3 y siguientes. «No oréis como los hipócritas sino como mandó el Señor en su Evangelio, así orad: Padre nuestro...» y sigue toda la oración dominical como se encuentra en San Mateo con sólo esta diferencia que en lugar de τοῖς ουρανοῖς, τὰ οφειληματα lee: τῳ ουρανῳ, τὴν οφελην. En San Lucas es mucho más breve la fórmula y aun peticiones idénticas están expresadas con diferentes palabras. No puede decirse que τῷ Ευαγγελίῳ αὐτοῦ sea la doctrina evangélica en general conservada en la tradición oral, porque en el cap. 15, líneas 4.ª y 6.ª, las remisiones al Evangelio se expresan con la fórmula ὡς ἔχετε ἐν τῷ Ευαγγελίῳ «como lo tenéis en el Evangelio»: esta expresión *tenéis* indica que los fieles tenían á mano un monumento concreto que podían consultar como distinto y contrapuesto á la predicación misma oral, ó Doctrina de los Apóstoles. Este monumento no podía ser la tradición oral pues debía contener lo demás como contenía el Pater noster,

§ III. Dificultades que alega la crítica contra el valor histórico del primer Evangelio (1).

I. Fundamentos intrínsecos, tomados de los caracteres mismos del Evangelio. 1.° En nuestro primer Evangelio, los datos pertenecientes al tiempo, lugar y otras circunstancias están mal definidos, lo cual es inadmisible en un autor, testigo presencial y que tomó parte en los acontecimientos. 2.° En muchas narraciones, inclusa la de la vocación de San Mateo, se descubre que el autor no presenció como testigo inmediato los acontecimientos, y esta falta de autopsia y presencia inmediata que se revela es tal á veces, que coloca al autor debajo del del segundo Evangelio, que no fué testigo presencial. 3.° Y sobre todo, no hay enlace histórico entre las sentencias y discursos del Señor y las narraciones que preceden ó siguen inmediatamente; y se puede demostrar que fueron pronunciadas en diverso tiempo del que se expresa, de modo que en su origen esos discursos ó pertenecían á otro contexto, ó formaban secciones independientes entre sí. 4.° Muchas veces sufre el primer Evangelio rectificaciones sustanciales por parte del cuarto, como en la designación del día de la cena y muerte del Señor y en las apariciones después de la resurrección: luego es imposible que los dos autores fueran testigos presenciales; y pues no puede dudarse de la autenticidad del cuarto Evangelio, es necesario decir que el primero no fué escrito por San Mateo. 5.° La comparación del primero y segundo Evangelio demuestran que el autor del primero dependió del

es decir, en fórmulas concretas y determinadas, lo que es imposible en la tradición oral, que por su naturaleza misma sólo puede ser uniforme en la substancia del argumento.

(1) Estas dificultades están tomadas de Weiss-Meyer, adversario de la autenticidad, en su *Kommentar. über Matthäus Evang.* Götting., 1890, página 1-9.

segundo; y es imposible que un Apóstol dependiera en su narración de un escritor que no fué testigo presencial. 6.° Es una pura suposición de los Padres que nuestro Evangelio sea una traducción, y se puede demostrar con argumentos decisivos que es un escrito original. Así lo prueba: α) la grande y constante analogía entre el lenguaje de ambos. No puede decirse que el traductor griego de San Mateo se sirvió en su traducción del Evangelio de San Marcos, porque es imposible que en originales escritos en diversa lengua hubiera tal semejanza que permitiese al traductor del escrito de San Mateo seguir tan servilmente á San Marcos.—β) Lo mismo demuestran las citas del Viejo Testamento: algunos pasajes están tomados de la versión alejandrina, lo cual no se explica en la simple versión de un libro, cuyo original como escrito en lengua aramea y en Palestina, no podía emplear en sus citas otro texto que el hebreo: otros sólo pueden tener aplicación al caso á que se aplican mediante la versión hecha del texto original por el autor; pero no si se retiene el mismo texto original, como no pudo menos de retenerle un autor palestinense que escribía para judíos.—γ) No aparece en toda la antigüedad noticia cierta del original arameo de San Mateo y de sus vicisitudes é historia; pues San Jerónimo, que en una parte *(Vir. ill.* 3), hace idénticos el Evangelio arameo de San Mateo y el Evangelio *secundum hebraeos* contradice á Eusebio que los distingue (H. E. III, 25), y el mismo San Jerónimo más adelante vió la diversidad, y por eso habla con duda. (In Matt. 6, 11.)

Respondamos á estos argumentos antes de pasar á otra clase. El primero, relativo á la indeterminación de circunstancias tiene poco valor, por suponer que San Mateo se propuso escribir una biografía puntual de Nuestro Señor Jesucristo, lo cual es falso; pues lo que pretendió fué reunir por orden en su libro los principales argumentos que demostrasen á los judíos el carácter mesiánico de Jesucristo. Estos argumentos consistían en el cumplimiento de los vaticinios mesiánicos del Antiguo Testamento; por consiguiente, San Mateo atendió sobre todo á hacer resaltar la correspondencia entre los he-

chos de la vida del Señor y los vaticinios; y para este fin era muy secundario descender á pormenores muy minuciosos.

Tampoco tiene fuerza el segundo argumento; porque además de que no todos los escritores poseen en el mismo grado ciertas dotes literarias, los adversarios hacen consistir la viveza en la acumulación de circunstancias menudas, que como hemos dicho, no conducía al fin de San Mateo. Es verdad que San Marcos es más minucioso; pero esta circunstancia se explica en él ya porque puede compararse á un testigo presencial, atendida su larga permanencia con San Pedro, ya porque podía poseer esta cualidad en mayor grado que San Mateo, ya finalmente, porque pretendía de este modo conciliar autoridad y crédito á su Evangelio, demostrando con aquellos pormenores la autopsia de su maestro San Pedro; San Mateo no necesitaba poner empeño especial en este punto, pues los judíos, para quienes escribía, conocían por menudo la historia de Jesús.

La falta de enlace histórico, con tal que no haya contradicción con el orden cronológico conocido con certidumbre por otro conducto, no puede constituir un cargo contra San Mateo sino partiendo del supuesto de que quisiera escribir una obra de índole rigurosamente histórica. Pero no fué este el intento de San Mateo, sino demostrar el carácter mesiánico de Jesucristo: si pues, vió, que para demostrarlo era el mejor método agrupar los hechos de la vida de Jesucristo, prescindiendo del orden cronológico, por secciones, cada una de las cuales demostrase un atributo principal mesiánico de Jesucristo, ¿por qué no pudo hacerlo con tal que no usara de fórmulas que demostrasen contradicción verdadera con aquel orden conocido por otros conductos? En San Mateo no había peligro de que indujera á error á sus lectores, que siendo palestinenses y próximos á los acontecimientos, conocían perfectamente la cronología de la vida del Señor.

Las rectificaciones ó enmiendas del Evangelista por el cuarto Evangelio, son imaginarias; pero esta cuestión se tratará mejor cuando hablemos del Evangelio de San Juan.

A la dificultad tomada de la semejanza de lenguaje entre el texto griego de San Mateo y el de San Marcos, se responde que puede provenir en parte de que el traductor griego tuviera á la vista el texto de San Marcos, y en parte también de la analogía grande que existe en el argumento mismo de todos los sinópticos. Con estos dos elementos tenemos lo suficiente para explicar la semejanza de que se trata. No hay por tanto razón para negar temerariamente el valor de testimonios tan numerosos y fidedignos como los que nos aseguran el origen apostólico del primer Evangelio.

Pasando al último argumento, más adelante veremos cómo se demuestra que nuestro primer Evangelio griego no es un escrito original sino una versión.—Al primer fundamento que alega Weiss para confirmar su tesis, satisface la solución anterior.—Respecto de las alegaciones del Viejo Testamento, San Mateo por más que escribiera en Palestina y en arameo, pudo servirse en sus citas lo mismo del texto alejandrino que del hebreo, pues ambos estaban en uso entre los judíos de Palestina. Josefo, aunque palestinense y sacerdote, emplea constantemente la versión alejandrina. Ni debe extrañar esta vulgarización del texto alejandrino en Palestina, porque las clases populares podían entender mejor ese texto que el hebreo; pues mientras éste no era ya lengua vulgar, lo era la griega, aunque no única ni principal, sino al modo que lo es la castellana en Cataluña ó en las provincias vascas.

Por lo que hace á la segunda parte del argumento, puesto que el autor alega en esos casos el texto original, en los principios de nuestros adversarios más bien debería deducirse la conclusión contraria como lo hace Baur (1).

Al tercer argumento responderemos más adelante tratando por vía de apéndice la cuestión histórica del texto primitivo.

---

(1) *Kritische Untersuchungen über die kanon. Evang. Tübingen*, 1847, p. 578. La objeción alude á ciertos pasajes de la historia evangélica, á los cuales, según nuestros adversarios, no podría aplicarse la lectura original. Pero tal suposición es completamente falsa.

II. Argumentos extrínsecos.—1.° Aunque los Padres hablan de un escrito original de San Mateo, ese escrito fué redactado en lengua aramea, y no puede demostrarse que nuestro primer Evangelio sea una versión de tal escrito, porque en los testigos más antiguos, que son San Ireneo y Orígenes, no se halla el más ligero indicio sobre la relación que existe entre el primer Evangelio griego y el escrito arameo de San Mateo. Y aunque por el modo de hablar de los Padres y por las citas que hacen del texto griego como auténtico parece verosímil que lo tenían por traducción literal del escrito arameo, este proceder de los Padres no constituye argumento sólido, porque en ninguna parte dan á entender que se conociera en su tiempo el original arameo, y así no podían compararlo con el texto griego para juzgar de su identidad.—2.° Ningún escritor antiguo ni moderno ha podido señalar el traductor del escrito de San Mateo á la lengua griega, como lo confiesa expresamente San Jerónimo (*De vir. ill.* 3); lo cual no se explica si efectivamente nuestro primer Evangelio es una simple versión del escrito de San Mateo.—3.° El testimonio de Papías, lejos de demostrar la opinión ortodoxa, es, por el contrario, su refutación más manifiesta; pues la expresión τὰ λογία significa en el contexto de Papías los discursos ó razonamientos doctrinales del Señor; de modo, que el libro de San Mateo era una colección de discursos en la que de ningún modo pueden incluirse hechos históricos de su vida, α) porque este es el significado de la voz λογίον, oráculo, sentencia, razonamiento; β) la significación más lata que se pretende dar á esa voz, incluyendo en su significado hechos históricos de la vida de Jesucristo, y afirmando que λογία significa el complejo de dichos y hechos (λεχθεντα y πραχθεντα) es inadmisible, porque el intento de Papías al hablar de los dos escritos de San Mateo y San Marcos, era precisamente contraponer el escrito de San Mateo al de San Marcos, expresando que el segundo no podía ser una σύνταξις τῶν κυρίακων λογίων = ***exposición ordenada de los discursos del Señor,*** porque San Pedro, cuyas catequesis romanas reproducía San Marcos, no había procedido en ellas como quien hace

una exposición ordenada de los oráculos del Señor: ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιουμενος λογίων, mientras que San Mateo, por el contrario, συνετάξατο τὰ λόγια, es decir, ἐποιεῖ τὴν σύνταξιν τῶν κυρίακῶν λογίων (1).

¿Qué valor tienen estos argumentos? El mismo que los de la primera serie, como vamos á verlo. Es falso que no pueda demostrarse con certidumbre la correspondencia entre el escrito primitivo de San Mateo y nuestro primer Evangelio. Los Padres, desde los tiempos apostólicos, nos dicen dos cosas: 1.ª, que el primer Evangelio, tal cual ellos lo poseían, es decir, cual nosotros lo poseemos, fué escrito por San Mateo; 2.ª, que San Mateo escribió su original en arameo. Sabiendo, pues, como sabían, que San Mateo escribió en lengua aramea, ¿cómo podían decir que nuestro primer Evangelio fué escrito por el Santo Apóstol, si ignoraban la correspondencia entre ambos escritos? Además, en favor del origen apostólico del primer Evangelio que poseían, es decir, del griego, invocan el testimonio de las Iglesias apostólicas: ¿cómo podían invocarle si aquel Evangelio no representaba fielmente el original arameo del Santo? Es indudable, pues, que los Padres afirman la correspondencia entre el Evangelio griego y el escrito primitivo de San Mateo: ¿la hubieran afirmado, si no la hubieran conocido? Para conocerla, no era preciso que tuvieran á la vista el escrito original del Santo Evangelista; bastaba que les constara de la conformidad por testimonios idóneos, los cuales por otra parte no faltaban. San

---

(1) **Hé aquí el texto de San Papías:** Μάρκος μέν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος ὅσα ἐμνημόνευσεν, ἀκριβῶς ἔγραψεν, ου μέντοι τάξει, τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἤ λεχθέντα ἤ πραχθέντα· οὔτε γάρ ἤκουσε τοῦ Κυρίου, οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ, ὕστερον δὲ, ως εφην, Πέτρῳ, ὅς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, αλλ' οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λόγων... Ματθαῖος μὲν οὖν... τὰ λόγια συνεγράψατο. **Marcos, hecho intérprete de Pedro, escribió con diligencia, aunque no con orden, en cuanto recordaba, los dichos y hechos de Cristo; porque ni oyó al Señor ni le siguió, sino más tarde, como dije, á Pedro, el cual hacía sus instrucciones según las necesidades, pero no como quien hace una exposición ordenada de los oráculos del Señor... Mateo, pues, escribió los oráculos (del Señor).**

Papías nos habla del escrito original de San Mateo y de varias versiones griegas del mismo: Ἡρμήνευσε δ'αὐτὰ (τα λογια) ὡς ἠδύνατο ἕκαστος: *los tradujo cada uno como pudo* (1). Algunas cuando menos de estas traducciones que representaban el original de San Mateo no podían menos de existir y ser conocidas en el siglo II, cuando el primer Evangelio griego estaba extendido universalmente. Si, pues, estos dos escritos no se correspondían, esta discordancia no podía ser ignorada, y por tanto, es imposible que por este mismo tiempo, ó poco después, no tuvieran noticia de ella escritores tan eruditos y diligentes como Ireneo, Clemente, Tertuliano, Orígenes, etc...

De que no pueda señalarse con certidumbre el autor de la traducción vulgar, nada se sigue ni contra su índole de versión, ni contra su correspondencia con el original; lo único que se sigue es que la Iglesia se cuidó menos del nombre del autor que de la fidelidad de la traslación.

Vengamos al argumento tomado del texto celebérrimo de San Papías. Antes de responder directamente advertiremos que muchos críticos, como por ejemplo Hilgenfed y Baur, no han podido menos de reconocer que en opinión de Papías el escrito arameo de San Mateo es un Evangelio completo, no una mera colección de discursos, si bien por otras razones niegan ser nuestro primer Evangelio. Pero la identidad está demostrada no sólo por el testimonio de Eusebio, é indirectamente por el de todos los Padres, que conociendo que San Mateo escribió en arameo, afirman, no obstante, que el Evangelio griego que manejaban había sido escrito por el Santo Apóstol, sino que del contexto de San Papías, lejos de deducirse lo que pretende Weiss, más bien se confirma nuestra

---

(1) Algunos pretenden explicar la voz ἡρμήνευσε de exposiciones exegéticas; pero además de que la voz significa propiamente *traducir*, y los griegos emplean cuando se trata de exposición el verbo ἐξηγέομαι, el significado de versión ó traducción está confirmado por la partícula *como pudo*, la cual indica dificultad en la interpretación. No se ve qué razón especial de dificultad hubiera en la exposición exegética: mientras que en la versión existía la dificultad del idioma.

interpretación. Dos son los fundamentos que alega Weiss para demostrar su tesis. El primero, la significación ordinaria de λογίον = oráculo. No hay dificultad en conceder que la palabra tiene este significado en el texto de Papías. La cuestión no es ésta, sino esta otra: si *oraculum*, en el sentido de Papías, ha de restringirse á solos razonamientos y no puede también significar hechos. Λογίον = oráculo, en el lenguaje escriturístico y patrístico significa en general «enseñanza divina», ya sea comunicada inmediatamente por revelaciones verbales y por inspiración, ya mediante la predicación de los enviados apostólicos. En el primer sentido usan esta voz San Pablo, Rom. 3, 2 y Hebr. 5, 12 y muchos Santos Padres como San Ireneo, Clemente Alej., Orígenes, etc. En el segundo la emplean San Clemente Rom. 1.ª ad Cor. 19; (Ps.) Clem. 2 ad Cor. 13, Origenes in Mat. 5, 19. No hay dificultad en que San Papias emplee la voz en los sentidos en que la emplean la Escritura y los demás Padres, con tal que los hechos de la vida de Jesús puedan ser colocados en el rango de enseñanzas divinas en alguno de los dos sentidos dichos. Pues bien, es evidente que los hechos de la vida de Jesús contienen una enseñanza divina práctica, objeto de la predicación evangélica no menos que sus enseñanzas verbales. También son una enseñanza divina, en cuanto escritos por los Evangelistas bajo la inspiración divina. Además, esta inclusión de los hechos de la vida de Jesucristo en la significación de la voz λόγια está confirmada en el mismo texto de San Papías; pues á todo el argumento de la predicación de San Pedro, que comprende los dichos y los hechos de la vida de Jesús, da el nombre de λογία κυριακα ó λογοι κυριακοι.

Diráse que λογία του Κυριοῦ sólo puede significar oráculos, *cuyo autor* es el Señor, y que esta denominación no puede aplicarse con propiedad á los hechos de su vida. Pero el adjetivo κυριακα no expresa la relación de procedencia, sino la de pertenencia; pues en la otra locución que emplea el Santo: τὰ τοῦ Κυριοῦ ἤ λεχθέντα ἤ πραχθέντα el genitivo no puede expresar relación de procedencia.

Pero la fuerza principal la pone Weiss en la contraposición

de los dos escritos de San Mateo y San Marcos, el primero como exposición ordenada de los oráculos del Señor, el segundo como escrito que carecía de esa cualidad. A esta dificultad responderemos que no intenta Papías tal contraposición, ni en sus palabras se puede señalar con certeza elemento alguno que la signifique, pues ni en la parte del testimonio correspondiente á San Mateo se lee συνετάξατο sino συνεγράψατο, ni al fin del correspondiente á San Marcos se escribe λογίων sino λογῶν, lo cual hace desaparecer toda apariencia de contraposición en el sentido de nuestro adversario. Finalmente, aun concediendo ambas lecturas y admitida la contraposición, lejos de deducirse la consecuencia que pretende Weiss de restringirse la significación de la voz Λογιον á sólo razonamiento ó discurso, es manifiesto por el contrario que no puede tener esa significación exclusiva, pues cuando se habla de San Marcos y San Pedro es evidente que la voz λογια comprende el argumento todo de las catequesis de éste; porque cuando para dar razón de la falta de orden en el escrito de San Marcos se dice que es debida á que San Pedro en sus catequesis no trataba de seguir un orden fijo, es claro que la expresión ha de extenderse á la materia toda propuesta por San Pedro en sus catequesis, y ésta comprendía *dichos* y *hechos:* λεχθεντα y πραχθεντα de Cristo.

§ IV. El original arameo de San Mateo y el Evangelio sec. hebraeos.

Deseará saber el lector si el texto arameo del Apóstol San Mateo es ó no distinto del Evangelio *sec. hebraeos.* Muchos modernos, entre ellos el Dr. Schanz, sostienen que es diverso, y dicen que San Jerónimo lo significa así. Los fundamentos que alega Schanz para sostener la diversidad son: 1.º Clemente Alejandrino y Eusebio distinguen el Evangelio *sec. hebraeos* del texto de San Mateo, pues colocan al primero entre los libros αντιλεγομενους. 2.º San Jerónimo distingue expresamente entre los dos escritos: del de San Mateo dice que lo *transcribió* para su uso, del otro que lo *tradujo (De Vir. ill.* 2 coll. 3.) Ade-

más en el Coment. sobre San Mateo cita en repetidos lugares como lecciones arameas distintas la del texto de San Mateo y la del Evangelio *sec. hebraeos*. Así Matt. 6, 11 dice que á la voz griega περιουσιον corresponde en el Evangelio *sec. hebr.* la voz *machar*, en el original de San Mateo otra distinta que parece ser *segolah*. Sobre 21, 9 se remite á la epístola ad Dam. donde dice: *San Mateo que escribió en hebreo, puso osianna baramah*. Si el Santo Doctor no distinguiera entre ambos textos, no se remitiría á otro escrito, sino que alegaría la lectura del Evangelio *sec. hebr.* que tenía á la mano. Sobre Matt. 2, 5 dice, conjeturando, que San Mateo *debió escribir* en su original *Juda* y no *Judaea*. No hablaría así si los dos escritos fueran idénticos por la razón dicha (1).

Otros sostienen que es el mismo: 1.° Porque San Jerónimo afirma de ambos los mismos caracteres esenciales. Compárense entre sí los tres pasajes de Vir. ill. 3, contra Pelag. 3, 2 y sobre San Mateo 12, 13: en todos tres dice que el escrito de que habla es usado por los nazareos, que se conserva en Cesárea y que es reputado por el auténtico de San Mateo: no habla, por consiguiente, sino de un solo y mismo escrito; y, sin embargo, en el segundo y tercer pasaje le llama *Evangelium sec. hebr.*, y en el primero *ipsum Matthaei authenticum*. 2.° San Ireneo (Contr. hær. 1, 26) dice que los Ebionitas usan del Evangelio de San Mateo, y San Jerónimo y Eusebio les atribuyen el uso del Evangelio *sec. hebr.*

Parece mucho más probable y aun cierto que no son en su origen sino el mismo escrito: los testimonios alegados en contrario por el Dr. Schanz se concilian sin dificultad con sólo tener en cuenta las vicisitudes del texto. Al principio, mientras los judío-cristianos de Palestina permanecían unidos á la Iglesia, el texto permaneció intacto; pero esto duró poco tiempo: luego de la destrucción de Jerusalén, aquellos cristianos se separaron de la unidad, formando varias sectas ó adhirién-

---

(1) Schanz: *Comms. über d. Evang. d. heil. Matth.*, pág. 12 y sig.

dose á otras previamente formadas de origen judío; estas varias sectas alteraron el texto primitivo haciendo cambios, omisiones é interpolaciones que desfiguraron en parte su estado inicial. Desde este momento, aunque por razón de la lengua y de buena parte de su contenido, todos estos ejemplares pudieron llamarse el Evangelio auténtico de San Mateo, por razón de las interpolaciones, omisiones y cambios que contenían, diferenciábanse del texto primitivo. Así se explican todos los testimonios alegados. Cuando Clemente y Eusebio colocan el Evangelio *sec. hebr.* entre los libros αντιλεγόμενους hablan del ejemplar de los nazareos, que aunque no mucho, algo se diferenciaba ya del primer Evangelio griego, y por consiguiente del original de San Mateo. Las expresiones *transcribir* y *copiar* ó son sinónimas y en ambos casos quiere San Jerónimo decir lo mismo, entendiendo el *describere* = *copiar*, no de mera copia, sino de copia en otra lengua; ó le tradujo al griego y le copió en arameo en diferentes tiempos. El motivo de hacer la traducción, aunque existía la versión griega en el primer Evangelio, pudo ser, ó porque quiso hacer una versión más perfecta, como tradujo al latín el Viejo Testamento, aunque ya existía la ítala, ó por razón de alteraciones de los nazareos.

Los argumentos alegados para probar que San Jerónimo, en su comentario sobre San Mateo significa de varios modos la distinción de los dos escritos, no demuestran esa distinción. Cuando sobre 6, 11 dice que el Evangelio *sec. hebr.* lee *machar*, no añade nada por donde se deduzca que en el texto arameo de San Mateo la lectura sea diferente: lo que dice del hebreo *segolah* como correspondiente á περιουσιον se refiere al Viejo Testamento; pero no dice ni asegurándolo, ni por conjetura, que el arameo de San Mateo emplee la misma palabra. Respecto del texto 21, 9, no se remite á la epístola ad Dam. porque al presente carezca del texto arameo del Evangelista, sino para explicar el significado de la voz *Osanna.* De la lección aramea no hace mención alguna, ni tuvo intención de alegarla, porque el texto latino la reproduce. El *putamus* de 2, 5 puede referirse al

autógrafo mismo de San Mateo, no precisamente al texto. De que no poseyera el autógrafo ó de que entre éste y las copias existiesen algunas diferencias, no se sigue que San Jerónimo no poseyera el texto, ó que las copias no le representaran. Los demás pasajes que á primera vista parecen contradictorios en el Santo Doctor, se explican diciendo que San Jerónimo entendía la identidad por razón de la lengua y de gran parte del contenido, deducidas las interpolaciones de los nazareos.—Suele urgirse sobre todo lo que dice sobre San Mateo 13, 12 como contrario á De vir. ill. 3: porque con el tiempo, dicen, vió la diferencia entre los dos escritos, que antes no había visto; pero si es así, y por tanto tenía á la vista el texto arameo del Evangelista, ¿cómo se dice que en 21, 9 se remite á la epístola ad Dam. porque no lo tiene?

§ V. Integridad del Evangelio de San Mateo.

Sobre la integridad del primer Evangelio, es muy poco lo que hay que decir. Los Ebionitas, en los primeros siglos de la Iglesia, desechaban los dos primeros capítulos. En los tiempos modernos han resucitado este error algunos ingleses y alemanes, añadiendo á los dos primeros capítulos las narraciones de la mujer de Pilatos, la de la resurrección de los muertos en la muerte de Jesucristo y la de los guardas del sepulcro. Alegan los fundamentos siguientes: 1.° Fundamentos internos. α) Esas secciones refieren sucesos demasiado maravillosos. β) La narración de la infancia está en contradicción con la misma en San Lucas, y por tanto, admitida la autenticidad del tercer Evangelio, es necesario decir que el primero ha sido interpolado en esos pasajes.—2.° Fundamentos externos: el único es la ausencia de los dos primeros capítulos en el Evangelio de los Ebionitas, en el Diatessaron de Taciano y en el ejemplar que empleaba Celso, así como en algunos códices que todavía se conservan (1).

---

(1) Véase Cornely, Introduc. spec. in N. T., pág. 37.

Contra estas razones, tenemos el testimonio unánime de los Padres desde el principio de la Iglesia, entre los cuales, San Ireneo alega pasajes de todas estas secciones y vindica contra los Ebionitas la autenticidad de los dos primeros capítulos. En ningún Doctor ó Padre de la antigüedad se encuentra el menor vestigio de duda sobre sección alguna de las nombradas.

Los argumentos de los adversarios se desvanecen sin dificultad. El primero se funda en un puro prejuicio del racionalismo. Pero llama la atención que creyentes que admiten la autenticidad de lo restante del Evangelio donde se refieren tantos milagros, encuentren reparo en admitir los pertenecientes á la historia de la infancia, de la mujer de Pilatos y de la resurrección de algunos difuntos en la muerte del Señor, cuando los primeros están predichos en gran parte en el Antiguo Testamento, y en los restantes nada se descubre que no sea muy digno de la providencia de Dios y de la dignidad de Jesucristo.

La contradicción entre San Mateo y San Lucas en la historia de la infancia, es imaginaria. Redúcese á dos puntos: 1.° al tiempo en que deben colocarse las dudas y vacilaciones de San José y 2.° á la venida de los Magos y huída á Egipto. Respecto al primer punto, la dificultad es la siguiente: Las vacilaciones de San José deberían colocarse ó antes de la ida de la Virgen á casa de Santa Isabel ó después de su vuelta: ni uno ni otro puede conciliarse con la narración de San Lucas. No lo primero, porque habiendo sido la marcha de la Virgen en seguida de la concepción de Jesús, era imposible que apareciesen señales de embarazo. No lo segundo, porque teniendo Santa Isabel noticia del misterio, como lo demostró en su salutación, no era posible que por el espacio de tres meses que permaneció la Virgen en casa de Isabel, no llegase á noticia de San José la verdadera causa del estado de su esposa. La razón que añade Strauss del silencio de la Virgen, inconcebible según él é incompatible con la fidelidad de una esposa, no necesita refutación. La conducta de la Virgen fué la más prudente: ¿qué diría Strauss de la respuesta de María Santísi-

ma si ésta hubiera declarado á San José la verdad del caso? Sin duda emplearía contra la narración evangélica chistes innobles del género Venturini, hacia el cual muestra especial predilección. Respondiendo á la dificultad propuesta, diremos que el suceso puede colocarse ó antes ó después del viaje de la Virgen. Antes, porque San Lucas no dice cuánto tiempo transcurrió entre la Anunciación y la ida de la Virgen, y parece lo más obvio decir que debieron transcurrir unos tres meses; porque la Virgen sin duda fué á ayudar en casa de Isabel, sobre todo en tiempo de parto, para lo cual bastaba que fuera á su prima cuando se acercaba el parto. Como el Angel no dice más sino que al tiempo de la Anunciación corría el sexto mes del embarazo de Isabel, pero no que se había cumplido, podemos suponer sin dificultad ninguna que estaba en sus principios, en cuyo caso cuando se acercaba el parto de Isabel y la Virgen emprendió su viaje, iba adelantado el cuarto mes del embarazo de Nuestra Señora, tiempo en que podía muy bien aparecer al exterior. Y esta es la mejor solución; aunque también puede decirse que el suceso tuvo lugar después de la vuelta, porque el coloquio entre Santa Isabel y la Virgen pudo ser oculto, y la Santa, por encargo de la Virgen, tenerlo secreto.

Respecto al segundo punto, la dificultad es la siguiente: la venida de los Magos debería colocarse ó antes de la Purificación ó después de ella: ambos extremos son imposibles; el primero, porque no es posible que en el espacio de solos cuarenta días, ó mejor, en el de treinta y dos, pues la Circuncisión se verificó todavía en Belén ó en el templo, pudieran tener lugar la adoración de los Magos, el viaje á Egipto, la vuelta á Nazaret, pues á su vuelta de Egipto San José no entró en Judea, y otro viaje de Nazaret al templo á la Presentación. No es menester alegar más razones siendo ésta de todo punto evidente. Tampoco después de la Purificación, porque según San Lucas, terminada ésta, la Sagrada Familia se dirigió á Nazaret, de donde no se movió; pues referida en el v. 39 del cap. 2.° la vuelta de la Sagrada Familia á Nazaret, continúa en el v. 40 la narración significando que entre lo referido en ambos versos

no ocurrió cosa importante.—No puede negarse que la dificultad tiene su fuerza, pero debe advertirse también que el Evangelista San Lucas tiene su estilo propio, refiriendo á veces como acaecidos sin interrupción hechos que distan entre sí considerablemente. Es notable en este punto la narración contenida en el cap. 24 del v. 36 al 50. A primera vista parece que todo lo contenido en esta narración se verificó sin interrupción; y, sin embargo, es cierto, según el mismo San Lucas en los Hechos (1, 1-9) que entre la aparición que se refiere en 36-43 y la de 44-45 mediaron cuarenta días: según esto, entre los versos 43 y 44 hay un hiato notable, donde deben colocarse otras vavias apariciones verificadas á mucha distancia de Jerusalén. No hay, pues, dificultad, teniendo presente este estilo de San Lucas, en que en el cap. 2.º entre los versos 39 y 40 puedan intercalarse otros hechos que sucedieron fuera de Nazaret. Esto sentado, el orden de los sucesos desde la Circuncisión hasta que San José fijó definitivamente su residencia en Nazaret (Mat. 2, 23 y Luc. 2, 40) es el siguiente: Circuncisión, Presentación y vuelta á Nazaret, como San Lucas 22, 31-39. Pero aunque la Sagrada Familia volvió después de la Purificación á Nazaret, no fijó allí entonces su residencia, sino que arreglados algunos asuntos para cuyo arreglo habían vuelto, fueron de nuevo á Belén con ánimo de permanecer allí. Estando establecidos en Belén, tuvo lugar la venida y adoración de los Magos y la fuga á Egipto.

Una confirmación de esta explicación hallamos en San Mateo 1, 11; pues dice que los Magos hallaron al infante en una *casa*: ελθοντες εις την οικιαν mientras que, según San Lucas, la mansión donde nació Jesús fué un *establo*, pues en ella había un pesebre φατνη donde fué colocado el niño. Además, á su vuelta de Egipto, San José quería, según San Mateo, establecerse en Judea (2, 22) y no en Galilea, lo cual se explica mucho mejor si suponemos que San José tenía ánimo de establecerse en Belén, porque de Belén, escogida ya como residencia perpetua, había salido para Egipto. Sin embargo, por la razón que allí alega San Mateo, se vió precisado el Santo Patriarca á dirigirse de nuevo á Naza-

ret, y aquí se encuentran los dos Evangelistas. San Lucas no hizo mención de la vuelta de San José de Nazaret á Belén luego de la Purificación, sino que habló de Nazaret como de residencia perpetua de Jesucristo, porque la permanencia en Belén fué muy breve. Como por otra parte los cristianos estaban muy bien instruídos acerca de la vida de Jesús en su infancia, no era necesario que San Lucas refiriese punto por punto todas las vicisitudes que en ella tuvieron lugar.

También es una nueva confirmación de este orden lo que refiere San Mateo del degüello de los inocentes. Dice que Herodes se informó con diligencia de los Magos sobre el *tiempo de la estrella*, es decir, sobre el tiempo que llevaba la estrella desde que apareció; y pues de esas informaciones dedujo que para envolver á Jesucristo entre los niños sacrificados, debía extenderse el degüello hasta los infantes de dos años, es evidente que sacó en consecuencia que el niño había nacido hacía ya bastante tiempo, y no que acababa de nacer; pues tratándose de una medida tan repugnante y odiosa, debía Herodes restringir su extensión lo más que pudiera ser, dentro de los límites necesarios para coger con seguridad la víctima que buscaba.

La solución de los argumentos externos contra la integridad es sumamente fácil. Nada tiene de extraño que los Ebionitas suprimieran los dos primeros capítulos, pues en esa narración se consigna tan explícitamente la concepción y parto virginal de María Santísima, que ellos negaban, haciendo á Jesús hijo de José. Respecto de los nazareos, no consta de manera alguna que éstos no admitieran la historia de la infancia cual se halla en San Mateo, pues según San Jerónimo, «credunt in Christum, filium Dei, natum de Maria Virgine» (1).—Sea lo que fuere del Diatessaron de Taciano, es completamente cierto que su maestro San Justino conoció y admitió como auténticos los dos primeros capítulos, según hemos notado más arriba,

(1) S Jerón., epíst. 112, ad Aug., núm. 13.

cuando advertimos que el santo mártir refiere la historia de la venida de los Magos y la huída á Egipto como contenida en los Evangelios de los Apóstoles. Respecto á Celso, es también muy probable que en el ejemplar que empleaba se hallasen los mismos capítulos, pues sus blasfemias sobre el nacimiento de Jesús lo significan con bastante claridad al hablar de los temores de San José. No restan en pie, por tanto, más testigos que algunos pocos códices de ínfimo orden, y que ninguna autoridad tienen. Quizá provienen de los últimos restos de los Ebionitas.

CAPÍTULO III.

DEL EVANGELIO DE SAN MARCOS.

San Marcos, que parece no ser otro que el Juan Marcos de los Hechos apostólicos, era hijo de María, cristiana de Jerusalén, en cuya casa se reunían los primeros cristianos de aquella ciudad. Acompañó á San Pablo y San Bernabé en su primer viaje apostólico; después fué compañero de San Bernabé, y por fin de San Pedro, como intérprete ó secretario suyo. Según el testimonio unánime de San Papías, San Ireneo, Clemente Alejandrino y Tertuliano, escribió un Evangelio breve, tomando por base las catequesis que había oído á San Pedro (1).

§ I. Valor histórico del Evangelio de San Marcos.

Aunque enlazadas entre sí estas dos cuestiones, la de la autenticidad del Evangelio de San Marcos y la de su relación á los otros dos sinópticos, no deben, sin embargo, confundirse, y puede uno sostener que el segundo Evangelio utilizó alguno de los otros sinópticos ó ambos á la vez, sin que por eso se vea precisado á negar que el autor del segundo Evangelio sea San

(1) Véase á San Jerón., de Vir., ill. 8.

Marcos. Con tal que escribiera después de los otros dos, ó después de alguno de ellos, pueden verificarse simultáneamente en el segundo Evangelio ambas condiciones. Sin embargo, como la tradición patrística, donde se han de buscar los argumentos sobre el origen de nuestro Evangelio, no sólo nos dice que fué escrito por San Marcos, sino que lo fué tomando por base, ó mejor por argumento total, las catequesis de San Pedro, es difícil conciliar la tradición patrística aun en el punto capital que ahora nos ocupa, esto es, sobre el autor de nuestro Evangelio, con la hipótesis de la dependencia. Sin embargo, descartando la cuestión secundaria, por más que está enlazada con la principal, y ciñéndonos únicamente á ésta, los que impugnan directamente la autenticidad son: 1.°, los racionalistas radicales, ya de la escuela mítica con Strauss, ya de la crítica con Baur, Zeller, Schwegler, etc. 2.°, los racionalistas moderados y todos aquellos protestantes que, negando el origen apostólico del Evangelio de San Mateo, hacen depender de él, según toda su extensión (1), el Evangelio de San Marcos.

Sostiénenla, por el contrario, en primer lugar, todos los católicos y algunos protestantes, aun de aquellos que niegan el origen apostólico del primero. Los argumentos para probarla son externos é internos. Argumentos externos: I. Empezando por los más antiguos, citaremos en primer lugar el testimonio de San Papías, ó mejor el de Juan el Presbítero, cuya tradición sobre el origen del segundo Evangelio refiere así San Papías: «Decía, pues, el Presbítero Juan que San Marcos, discípulo é intérprete de San Pedro, escribió las catequesis

(1) En el Evangelio de San Mateo distinguen, como no es difícil entender por lo dicho acerca de dicho Evangelio, dos partes: α) La reproducción de la colección de discursos de San Mateo. β) Las secciones históricas añadidas más tarde á esa colección para formar el primer Evangelio tal cual lo poseemos. Si se hace depender el Evangelio de San Marcos del de San Mateo sólo en los discursos (como Weiss), puede admitirse el origen apostólico del segundo Evangelio; pero si se hace depender del primer Evangelio, según toda su extensión, no es posible.

que había oído á su maestro.» Este escrito de San Marcos no es otro que nuestro segundo Evangelio, tal cual lo poseemos: 1.°, porque Eusebio, que podía saber perfectamente el sentido genuino de las palabras de San Papías, cuyos libros había leído, alega su testimonio para confirmar con él la persuasión general en la Iglesia de que el segundo Evangelio había sido escrito por San Marcos. Si Papías hablaba de otro escrito, la demostración de Eusebio era ineficaz (1). 2.° Si el escrito que Papías y el Presbítero Juan atribuyen á San Marcos no era el segundo Evangelio, sino otro distinto, el mismo San Papías y todos los Padres y Doctores de la primera sucesión apostólica hubieran recogido con veneración aquel escrito y lo hubieran transmitido á sus sucesores; de modo que los escritores eclesiásticos de la generación inmediata, San Justino, San Ireneo, Clemente Alejandrino, Tertuliano, etc., que tan solícitos se muestran en indagar y conservar la tradición apostólica, no hubieran podido ignorar ese escrito; y, sin embargo, ni en los Padres apostólicos, ni en las generaciones próximas, aparece en parte alguna ningún vestigio de semejante escrito.

II. Siguiendo el orden ascendente pasemos á la edad inmediata, y San Justino M., aunque sin designar el nombre de San Marcos, nos da un brillante testimonio del origen apostólico del segundo Evangelio. En el Diálogo, núm. 106 dice que *en los comentarios de Pedro* se halla escrito que Jesús cambió el nombre á los hijos del Zebedeo, llamándoles Boanerges, que

---

(1) Véase el testimonio de San Papías alegado más arriba. La misma identidad entre el escrito primitivo de San Marcos y nuestro segundo Evangelio, expresa Eusebio en su Hist. eccles., lib. II, cap. 15, donde, después de referida la historia del escrito de San Marcos, dice que los romanos «no desistieron hasta rendir á San Marcos á escribir su Evangelio, siendo así aquellos nobles romanos los que proporcionaron á la Iglesia el Evangelio según San Marcos».

—Además, como esta noticia sobre el origen del segundo Evangelio la toma Eusebio de Clemente Alejandrino, síguese que este antiquísimo escritor identificaba también el escrito de San Marcos con el segundo Evangelio cual nosotros lo poseemos.

es tanto como hijos del trueno (1). Ya sabemos que bajo el nombre de Comentarios de los Apóstoles entiende San Justino los Evangelios, y por consiguiente en uno de ellos, al que llama Comentarios ó Evangelio de Pedro, leyó San Justino la historia á que se hace alusión. Este Evangelio no es otro que el de San Marcos, ya porque fué llamado en la antigüedad *Evangelio de Pedro*, como lo atestiguan Tertuliano y San Ireneo (2), por contener la predicación del Santo Apóstol y haber sido escrito por su intérprete; ya porque, como arriba demostramos, San Justino no pudo hacer uso de otros Evangelios que los canónicos, y entre éstos sólo en el Evangelio de San Marcos se refiere el suceso aludido (3).

III. Dos ó tres decenios más tarde, ó sea acercándose á su fin el siglo II, hallamos que nuestro Evangelio es universalmente reconocido en la Iglesia como de origen apostólico, y escrito por San Marcos, discípulo de San Pedro. Los grandes representantes de las principales Iglesias de la cristiandad,

---

(1) Και γεγράφθαι εν τοῖς απομνημονεύμασιν αυτοῦ (se refiere á Pedro) γεγενημένον και τοῦτο, μετὰ τοῦ καὶ ἄλλους δύο ἀδελφοὺς υἱοὺς Ζεβηδαίου ὄντας μετωνομακέναι ὀνόματι τοῦ βοανεργὲς. «Y el haber sido escrito en los comentarios del mismo (Pedro), que sucedió también esto, que además de él (de Pedro, de cuyo cambio de nombre por Cristo acaba de hacer mención) cambió también el nombre á otros dos hermanos que eran hijos del Zebedeo, llamándoles con el nombre de Boanerges.»

(2) «Marcus quod edidit (Evangelium) *Petri affirmatur*, cujus interpres Marcus.» Tertul. contra Marc., 4, 5.—Μαρκος... τα υπο πετρου κηρυσσομενα εγγραφως ημιν παραδεδωκε. S. Iren. Contr. hær. 3, 1. Nótese que San Ireneo quiere demostrar el origen petrino del Evangelio de San Marcos, pues su propósito es declarar cómo los Apóstoles *primero* predicaron y después *escribieron* el Evangelio. Este pasaje de San Ireneo hace penetrar más el sentido genuino de San Justino, cuando dice que los Evangelios fueron escritos *por los Apóstoles.*

(3) Eusebio (H. E., lib. III, cap. 3) habla de un Evangelio de Pedro, pero no es el de que habla San Justino; pues expresamente afirma Eusebio que el escrito de que él habla, jamás fué reconocido en la Iglesia ni le citaron como libro sagrado los escritores eclesiásticos. Eusebio, que conocía perfectamente los escritos de San Justino, no podía decir esto del Evangelio de Pedro, de que nos habla el Santo Mártir.

San Ireneo por las de Asia y la Galia (1), Clemente Alejandrino por la de Alejandría (2), Tertuliano por la africana (3); por las de Roma é Italia la versión latina antigua y cuando menos indirectamente el fragmento de Muratori (4) expresan la creencia de sus Iglesias respectivas sobre el origen del segundo Evangelio, atribuyéndole como á autor inmediato á San Marcos, y como á mediato á San Pedro. Y no contentos con afirmarlo, citan en apoyo de su aserción la tradición apostólica.

IV. Del Evangelio de San Marcos no poseemos en los Padres apostólicos las numerosas alegaciones ó manifiestas alusiones que respecto del de San Mateo; pero ni son necesarias, ni tampoco faltan en absoluto. Aunque algunas de las que se citan son poco seguras, otras son, sin embargo, completamente ciertas. Así, alude ciertamente á nuestro Evangelio el autor de la epístola ad Virgines, cuando dice que Jesucristo envió á sus

---

(1) El testimonio de San Ireneo puede verse en la página precedente. Debe notarse que San Ireneo, después de exponer el hecho histórico de la predicación y consignación por escrito del Evangelio, cita en apoyo de su narración el testimonio de las Iglesias de Asia y de los presbíteros que alcanzaron á San Juan Evangelista.

(2) Τοῦ Πέτρου δημοσίᾳ ἐν 'Ρώμῃ κηρύξαντος τὸν λόγον, καὶ Πνεύματι τὸ Εὐαγγέλιον ἐξειπόντος, τοὺς παρόντας, πολλοὺς ὄντας, παρακαλέσαι τὸν Μάρκον, ὡς ἂν ακολουθήσαντα αὐτῳ πόῤῥωθεν, καὶ μεμνημένον τῶν λεχθέντων, αναγράψαι τὰ εἰρημένα, ποιήσαντα δὲ τὸ Εὐαγγέλιον μεταδοῦναι τοῖς δεομένοις αυτοῦ. Predicando públicamente San Pedro en Roma, y exponiendo el Evangelio con espíritu, los presentes, que eran muchos, suplicaron á Marcos que pues había seguido á Pedro desde largo tiempo y tenía presente las cosas que había dicho, escribiese lo predicado: y Marcos, componiendo el Evangelio, lo dió á los que se lo rogaban. (Clem. Alej. en Eus. H. E. 6, 14). Clemente, al referir esto, protestaba no hacer más que exponer la tradición que había recibido de los presbíteros; es decir, de los discípulos de los Apóstoles.

(3) Véase el testimonio de Tertuliano en la página precedente, donde expone con tanta concisión como claridad el origen del segundo Evangelio. Otros pasajes pueden verse en varios capítulos del mismo libro IV, contra Marción.

(4) Sobre la versión ítala y su extensión por Italia, véase lo dicho más arriba. Respecto del *fragmento* de Muratori, hágase el mismo razonamiento que cuando se trató del primer Evangelio.

doce apóstoles *de dos en dos;* pues esta circunstancia sólo se encuentra en el Evangelio de San Marcos. Del mismo modo, Hermas en su *Pastor*, así como Papías (en Eusebio H. E. 3,39) cuando refiere el hecho de Justo que bebió veneno sin recibir daño, aluden á San Marcos 16, 17 (1).

La escasez de remisiones y alusiones á San Marcos en los Padres apostólicos á nadie debe causar extrañeza, pues se explica perfectamente por estas tres causas: 1.ª San Marcos tiene muy pocas secciones propias, y su contenido casi en su totalidad (14 entre 15) es común con los otros Evangelios; y como los Padres apostólicos regularmente alegan de memoria y *ad sensum* los pasajes de la Escritura, no es fácil determinar á qué fuente debe referirse la cita ó alusión. 2.ª La misma circunstancia de la brevedad del Evangelio y de su escasez de materia propia, hacía que los Padres acudiesen con preferencia á otros Evangelios. 3.ª Al mismo resultado contribuía no poco la circunstancia de que San Mateo era Apóstol, lo cual hacía preferir su narración á la de San Marcos.

Argumentos internos. Los caracteres internos del segundo Evangelio confirman lo que sobre su origen y autor nos dice la tradición.

1.° San Papías y el presbítero Juan nos dicen que San Marcos, en general, sigue el orden cronológico, y que sólo en algunas secciones falta á él, y, en efecto, tal es el carácter del segundo Evangelio. Comparado con el de San Lucas, el cual según la opinión común sigue el orden cronológico, se ve que éste en la mayor parte de su libro conviene con el de San Marcos, y sólo se separa en algunas secciones.

2.° La tradición unánime de los Padres dice, como vimos, que San Marcos no hizo más que redactar por escrito las catequesis de San Pedro, y este carácter petrino aparece también en el segundo Evangelio en varias propiedades: α) en el ámbito de su argumento. La idea que San Pedro se había formado del

(1) Cornely, *Introd. in N. T.*, p. 88, 89; Schanz, *Comm. über d. Evang. d. heil Markus*, p. 9 sig.

ámbito que debía abrazar la catequesis evangélica entre los neófitos, está expresada por el mismo Santo Apóstol en los *Hechos de los Apóstoles,* cuando proponiendo la elección de un sustituto para el apostolado en lugar de Judas, dice que debe ser uno que haya sido testigo de la vida pública de Jesucristo *desde su bautismo hasta su ascensión á los cielos* (Act. 1, 21, 22). Este mismo ámbito abraza puntualmente el Evangelio de San Marcos; pues comenzando por el bautismo de J. C. se termina con su ascensión, siende el único entre los cuatro Evangelistas que se ciñe á este plan.

β) En los puntos capitales que escogidos dentro de ese ámbito general, parece haber expuesto San Pedro en sus catequesis. En el razonamiento que hace el Apóstol á la familia de Cornelio (Act. 10, 36-42) traza un bosquejo del método catequístico que seguía en sus predicaciones, recorriendo á grandes rasgos los puntos capitales sobre que aquéllas debían versar. Estos puntos son: 1.° Preparación á la predicación de Jesucristo por el ministerio del Bautista; 2.° ministerio galilaico del Señor, que se resume en hacer bien, sanar enfermos y lanzar á los demonios del cuerpo de los posesos; 3.°, pasión, muerte, resurrección; 4.°, manifestación á los testigos elegidos por Dios, presencia visible entre ellos y mandatos que les da. Estos mismos puntos, propuestos con más extensión, son los que resaltan en el Evangelio de San Marcos como los fundamentales, y ellos forman la nota característica que le distingue de los otros tres Evangelios. Después del título del libro, entra inmediatamente á describir el ministerio del Bautista (1, 2-8). Apenas introduce en escena al Señor (1, 9-15), antes de comenzar la narración de su predicación, ya le pinta escogiendo á los Apóstoles, que han de ser los testigos de toda su vida pública (1, 16-20). En el discurso de ésta, aunque no faltan secciones en que se expone doctrina y se refieren milagros de varias clases, la mayor parte, sin embargo, la ocupan las curaciones de enfermos, y sobre todo da un lugar muy preferente á la expulsión de demonios, distinguiéndose en esto notablemente entre los otros Evangelis-

tas (1, 21-10, 52). Viene luego la historia de la Pasión y de la Resurrección, en la cual, hablando de Magdalena, la caracteriza diciendo que de ella había expelido el Señor siete demonios. Síguense las apariciones y mandatos á los Apóstoles, y ciérrase por fin el Evangelio con la Ascensión del Señor.

γ) Toda la serie de la narración está indicando que ha sido escrita ó por un testigo inmediato y continuo de los acontecimientos, ó por quien los ha oído detalladamente de boca de testigos inmediatos y constantes, como se ve por la viveza en la narración y la copia de pormenores. Finalmente, los Doctores antiguos notaron ya, como lo hace Eusebio en su *Demostración evangélica*, lib. III, cap. 5, que en este Evangelio se pasan por alto las prerrogativas de San Pedro, mientras que sus negaciones se cuentan con mayor extensión y pormenores más minuciosos que en los otros Evangelistas, lo cual explican los Padres por la humildad de San Pedro.

§. II. Objeciones contra el valor histórico del Evangelio de San Marcos.

A. *Argumentos externos.*

1.° Los testimonios que se alegan en favor de la autenticidad son insuficientes: α) porque los de San Ireneo, Clemente Alejandrino, Tertuliano, etc., pertenecen á una época demasiado distante de la apostólica, para que en el intermedio no se mezclasen en la tradición elementos ajenos á los genuinamente históricos. β) Son además contradictorios, pues mientras que Clemente (Eusebio H. E. VI, 14) dice que San Pedro ni aprobó ni reprobó la obra del Evangelista San Marcos; según Eusebio (H. E. II, 15), San Pedro aprobó el escrito; y mientras según Clemente, San Marcos escribió en vida y bajo la dirección de San Pedro (1); según San Ireneo escribió después de

(1) Clemente en Eus. H. E. VI, 14.

la muerte ó al menos en ausencia del Apóstol (1). 2.° El testimonio de San Papías es de ningún valor, pues no habla de nuestro Evangelio, α) porque en éste reina un orden admirable tanto real, como cronológico, mientras que según Papías, el escrito de San Marcos no guardaba orden (2). β) Porque el escrito de que habla San Papías no puede ser un Evangelio, pues su argumento no es la vida de Cristo, sino la predicación de San Pedro: κερυσσομενα Πετρου (San Ireneo, Contr. her. 3, 1); así que debió ser un preludio de las Homilías clementinas (3).

Antes de pasar á las objeciones tomadas de indicios internos, resolvamos las propuestas. Los testimonios de Ireneo, Clemente, Tertuliano son suficientísimos; porque estos Padres conocieron la primera sucesión apostólica, y por tanto pudieron fácilmente adquirir plena certidumbre del origen de los Evangelios: además examinaron de hecho el origen histórico de los mismos, ya porque lo dicen expresamente, ya porque no pudieron menos de hacerlo, atendida la índole de la cuestión y el criterio que en este punto les gobernaba. Las contradicciones que pretenden descubrir los adversarios entre los testimonios de los Padres, son imaginarios, como lo demuestra el examen atento de los mismos; Clemento Alejandrino dice efectivamente en sus Hipotiposis, como lo refiere Eusebio (H. E. VI, 14), que San Pedro ni aprobó ni reprobó lo hecho por San Marcos: pero estas palabras si se examinan en el texto significan una aprobación; porque Clemente en su testimonio no dice simplemente que San Pedro ni aprobó ni reprobó el escrito de San Marcos, sino que *ni se opuso ni le estimuló con excitaciones* (4), es decir que no quiso tomar la iniciativa, sino que remitió la

(1) San Ireneo, Contr. heres. lib. III, cap. 1.° μετὰ τουτῶν ἔξοδον = después de la muerte de éstos, es decir, de San Pedro y San Pablo, de quienes inmediatamente antes se habla.

(2) San Marcos, segun Papías y el presbítero Juan, escribió ου ταξει = no con órden.

(3) Estas objeciones están tomadas de Baur: Kritische Untersuch. über die kanon. Evang. pág. 535, seqq.

(4) προτρεπτικῶς μήτε κωλῦσαι μήτε προτρέψασθαι.

decisión al arbitrio del mismo San Marcos. Claro es que esta actitud de San Pedro, aunque en absoluto no contenía una aprobación, equivalía á una aprobación condicional; y si en la propuesta de San Marcos y de los Romanos entraba, como no podía menos, la circunstancia de que el libro pudiera servir para la lectura litúrgica, en la respuesta de San Pedro entraba también la aprobación para este objeto (1); y por eso Eusebio interpreta la expresión de Clemente como una aprobación.

Más grave es la dificultad que ofrece la oposición que aparece á primera vista entre Clemente y San Ireneo. Toda la cuestión está en determinar si la voz εξοδον significa *muerte ó partida*; y si tiene la segunda significación, á quién se refiere el pronombre τουτων.

1.° La voz εξοδον no puede significar *muerte:* porque en ese caso á cualquiera que se refiera el pronombre τουτων, bien sea á los Apóstoles en general, bien á San Pedro y San Pablo resultaría que según el pasaje, San Marcos hubiera escrito su Evangelio después de la muerte de San Pedro, lo que es imposible par las razones siguientes:

1.ª En los testimonios objetados tenemos frente á frente á dos hombres insignes, igualmente sabios, igualmente próximos á los acontecimientos, ambos discípulos de la primera sucesión apostólica, como ellos mismos lo dicen, y que ambos se remiten, en lo que refieren sobre el origen del segundo Evangelio, al testimonio de los discípulos de los Apóstoles. Tratándose de un hecho tan notorio, de tanta importancia y tan reciente, es imposible que entre esos dos grandes doctores exista la discordancia que se pretende. Esta sola razón nos obliga á interpretar la frase de San Ireneo, mientras el tenor de sus términos lo consienta, de un suceso diverso de la muerte de los Apóstoles. La frase consiente esta interpretación, pues εξοδος según su significado primario no expresa *muerte,* sino *partida.*

---

(1) Esta solución vale tanto para el caso de que lo sometido á la aprobación de San Pedro hubiera sido el libro ya escrito, como solamente el propósito de escribirle.

2.ª Además el mismo contexto de San Ireneo lo exige así. San Ireneo había dicho en el número precedente que los Apóstoles primero predicaron de viva voz y después consignaron por escrito el Evangelio (1), y pasa luego á desenvolver en el número siguiente ese pensamiento, declarando cómo la redacción de los Evangelios por escrito vino después de su predicación oral. Es claro que San Ireneo quiere hacer resaltar no menos que la posterioridad de los Evangelios escritos respecto de la predicación oral, su origen apostólico; pues en el número precedente había atribuído á los Apóstoles ambos modos de propagación; por consiguiente, es imposible que al exponer el origen del segundo Evangelio diga que tuvo lugar ***después*** de la muerte de San Pedro.

Es, pues, cierto que la voz εξοδον en la frase de San Ireneo no puede significar *muerte*, sino que es preciso interpretarla en el sentido de ***partida*** que es su significado primitivo. Pero ¿á quién se refiere el pronombre τουτων y de qué partida se trata?

---

(1) Hé aquí el pasaje completo de San Ireneo. Cont. Haer., lib. III, cap. 1, núm. 1.

Non enim per alios dispositionem salutis nostrae cognovimus quam per eos per quos Evangelium pervenit ad nos. Quod quidem (Evangelium) *tunc* praeconaverunt, *postea* vero per Dei voluntatem in Scripturis nobis tradiderunt, fundamentum et columnam fidei nostrae futurum. Nec enim fas est dicere quoniam antea praedicaverunt quam perfectam haberent agnitionem, sicut quidam audent dicere gloriantes emendatores se esse apostolorum. Postea enim quam surrexit Dominus a mortuis et induti sunt supervenientis Spiritus sancti virtutem ex alto, de omnibus adimpleti sunt et habuerunt perfectam agnitionem, exierunt in fines terrae, ea quae a Deo nobis bona sunt evangelizantes et coelestem pacem hominibus annuntiantes: qui quidem et omnes pariter et singuli eorum habentes Evangelium Dei. Núm. 2.º ‘Ο μέν δή Ματθαῖος ἐν τοῖς Εβραίοις τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ αὐτῶν καὶ Γράφην ἐξήνεγκε Εναγγελίου, τοῦ Πέτρου καὶ τοῦ Παύλου ἐν Ρωμη ευαγγελλιζομενών και θεμελιουντων την ’Εκκλεσιαν, Μετὰ δὲ τὴν τούτων ἔξοδον, Μαρκος ὁ μαθητὴς καὶ ερμηνευτὴς Πετρου, και αὐτὸς τὰ ὑπὸ Πέτρου κηρυσσόμενα εγγραφῶς ἡμῖν παραδέδωκε. Sigue luego proponiendo el origen de los otros dos Evangelios. (Del núm. 1.º no se conserva el texto original.)

Dos explicaciones pueden darse completamente satisfactorias. La primera, que se trata de la partida de San Pedro y San Pablo de la ciudad de Roma después de su predicación en ella. Si se objeta que esta solución no es satisfactoria porque admite la ausencia del Apóstol San Pedro de Roma mientras San Marcos escribía su Evangelio, lo que parece ser contrario al testimonio de Clemente; responderemos que por el contrario, el testimonio expresa más bien que San Pedro se había ya ausentado cuando el Evangelista redactaba su escrito; porque πηρύξαντος y ἐξειπόντος, suponen terminada la predicación de San Pedro en Roma; y lo que añade Clemente de la noticia que San Pedro tuvo de la resolución de San Marcos confirma la misma idea; pues se da claramente á entender que no lo supo luego al principio, sino cuando el escrito estaba ya terminado, lo cual no se explica si San Pedro estaba en Roma en ese tiempo.

Esta solución concilia tres elementos que hallamos en los testimonios de Clemente, Ireneo y Papías sobre el origen del segundo Evangelio. El primero es la voz ἐξοδος que de suyo significa no *muerte,* sino *partida.* El segundo, lo que dice Papías de San Marcos, á saber: que escribió las catequesis de San Pedro *según las recordaba,* lo que prueba que durante la redacción del libro San Pedro estaba ausente. El tercero, lo que dice Clemente, á saber: que San Pedro no supo desde luego los intentos de los romanos y de San Marcos, sino más tarde y cuando estaba terminado el escrito, lo que tampoco encuentra explicación aceptable si San Pedro no estaba ausente. Es sabido por numerosos testimonios de escritores antiquísimos que San Pedro no permaneció constantemente en Roma después de su primera llegada á aquella ciudad, sino que recorrió otras muchas provincias, volviendo de tiempo en tiempo á la ciudad. Igualmente San Pablo después de su primera llegada á Roma y del cautiverio de dos años que allí sufrió, puesto en libertad, recorrió muchas regiones en el Occidente y volvió de nuevo á Oriente. Sólo puede objetarse á esta explicación la cronología; porque entre la llegada de San Pedro á Roma el

año 42 y la de San Pablo el 59 median diez y siete años y no es posible que tardaran tanto tiempo los romanos en suplicar á San Marcos escribiera el Evangelio. Esta dificultad empero no es tan grave que obligue á abandonar la explicación, pues pudo muy bien suceder que los romanos en realidad no concibieran el proyecto de pedir á San Marcos la redacción de su libro hasta el año 59 próximamente, porque quizá la permanencia de San Pedro en Roma en su primer advenimiento fuese muy breve y no volviera hasta pasados varios años, ó también que hiciera sus predicaciones en aquella ciudad en mayor número de períodos, cada uno muy breve. La expulsión de los judios por Claudio (Act. 18, 2), la presencia de San Pedro en el concilio apostólico (Act. 15, 1 y siguientes), el silencio de San Pablo sobre San Pedro en la ***Epístola á los Romanos*** y el modo mismo con que según Clemente Alejandrino piden los romanos á San Marcos que escriba el Evangelio, confirman la explicación propuesta.

La segunda explicación consiste en interpretar la voz εξοδον de la partida de los Apóstoles de Palestina á todo el orbe. El contexto de San Ireneo permite muy bien esta explicación, porque el Santo Doctor contrapone la publicación del segundo Evangelio á la del primero, y como ésta tuvo lugar al tiempo mismo de la dispersión (Euseb. H. E. 3. 24), pudo muy bien San Ireneo expresar la diferencia diciendo que mientras el primer Evangelio fué publicado al tiempo de la ***partida*** de los Apóstoles, el de San Marcos lo fué después de esa ***partida***. La distancia del sujeto respecto del demostrativo τουτων no es un obstáculo, porque debe observarse que el centro con relación al cual se hace la descripción del origen de los Evangelios, es la dispersión de los Apóstoles, y además al fin del párrafo primero, en el fragmento de San Ireneo, falta evidentemente algo, que sin duda debía de acentuar la dependencia de lo que se dice en el párrafo segundo con dicha dispersión, lo que hace desaparecer la pequeña violencia que parece sufrir el contexto si se le toma como está.

Por lo que toca al testimonio de San Papías, la primera ra-

zón que se alega para demostrar que el escrito atribuído á San Marcos no es nuestro Evangelio, no tiene valor alguno; porque San Papías no dice en absoluto que San Marcos no guardara orden alguno, sino solamente que ενια, *algunos pasajes,* los escribió sin guardar ese orden, restringiendo la expresión á solas algunas partes de su escrito. Es verdad que Juan el presbítero da por razón de la falta de orden, el que San Pedro no le guardaba al hacer las catequesis, de donde parece deducirse que, pues esta falta de orden en las catequesis del Apóstol no se limita á algunas, sino que se extiende á la generalidad, esa misma extensión debe tener la falta de orden en el escrito de San Marcos. No hay derecho, sin embargo, á admitir esa extensión en el libro de San Marcos: 1.°, porque Papías y Juan el presbítero la restringen á sólo algunos pasajes, ενια; 2.°, porque aunque es verdad que San Pedro no guardaba orden en sus catequesis, San Marcos en muchas pudo restablecerle, parte por las materias mismas, parte porque no le faltaban otros medios para conseguirlo, y sólo respecto de algunas no lo pudo alcanzar. A nosotros nos toca tomar el testimonio tal cual nos le ofrece la historia, y en él no hallamos sino que San Marcos en *algunas* cosas no guardó orden.

La segunda razón que alega Baur, tomada del argumento del escrito de San Marcos, es indigna de un hombre de ingenio. Es verdad que según San Ireneo el argumento del escrito de San Marcos fueron las predicaciones de San Pedro; pero San Ireneo explica cómo entiende esta expresión al decir que los Apóstoles *nos transmitieron por escrito el Evangelio que primero predicaron de viva voz.* Luego bajo el nombre de predicaciones de San Pedro entiende San Ireneo el objeto ó materia de las mismas. San Papías determina también con toda precisión que por predicación de San Pedro entiende el argumento objetivo de la misma; Χριστοῦ λεχθεντα και πραχθεντα y no historias referentes al mismo San Pedro como lo interpreta Baur.

B. *Objeciones tomadas de los caracteres internos.*

1.ª Nuestro segundo Evangelio está escrito con dependencia de los de San Mateo y San Lucas, á quienes el autor tuvo á la vista; pues su narración no es más que un extracto de los otros dos. Escribióse, por tanto, en un tiempo en que á la historia genuina de Jesús se habían agregado elementos y tradiciones extrañas, y de todos modos no pudo ser escrito bajo la dirección de San Pedro, como lo dice la tradición.

2.ª En nuestro Evangelio se omiten muchos hechos notables relativos á San Pedro, como son su confesión, la promesa y la colación del Primado; y es imposible explicar estas omisiones si el Evangelio fué escrito como lo pretende la tradición; pues un discípulo y socio de San Pedro no debía ni podía omitir las prerrogativas de éste.

Ciñéndonos al objeto presente y prescindiendo de la cuestión más complicada de la relación que los sinópticos guardan entre sí, baste decir que aun muchos de los que admiten con nosotros el origen del segundo Evangelio de la pluma de San Marcos y bajo la dirección de San Pedro, no tienen dificultad en admitir que San Marcos escribió teniendo á la vista, cuando menos, el Evangelio de San Mateo, y algunos conceden que también el de San Lucas. Baste por ahora esta solución, reservando para más adelante la discusión más detallada de este punto.

La omisión de los pasos de la historia evangélica relativos á San Pedro se explica por la humildad de éste como lo insinuamos arriba y lo dicen expresamente Eusebio y San Crisóstomo. Verdad es que Baur interpreta siniestramente esta solución diciendo que va encaminada á disimular una dificultad que se siente y no puede explicarse satisfactoriamente; pero esta interpretación de Baur no merece refutación; pues se funda en un completo desconocimiento del espíritu cristiano. No debe creerse, sin embargo, que San Pedro no expusiera,

cuando lo creía conveniente, la doctrina sobre el Primado ni que San Marcos la ignorara. San Pedro pudo reservar este punto á la enseñanza oral, no queriendo se insertara en un Evangelio escrito bajo su dirección.

§ III.—Integridad del Evangelio de San Marcos.

Muchos protestantes, aunque admiten la autenticidad del Evangelio de San Marcos, niegan la de su cláusula 16, 9-20 y los argumentos en que se fundan son los siguientes: 1.° La cláusula no se encuentra en los códices sináltico (א) y vaticano (B) y en algunos manuscritos está notada con asterisco. 2.° Eusebio en las *Cuestiones á Marino*, cuestión 1.ª, dice: en este punto (en las palabras ἐφοβοῦντο γάρ del v. 8) se circunscribe el fin en casi todos los ejemplares; y en la cuestión 3.ª repite que sólo algunos la contienen. 3.° San Jerónimo, *ad Hedib. quaestio 3.ª*, San Gregorio Niseno *de Resurrectione Chr. orat.* 2, Víctor antioqueno y los escolios al margen de muchos códices, afirman que el pasaje falta en muchos manuscritos; y San Jerónimo extiende esa falta á *casi todos los códices griegos*. 4.° La versión sira filoxeniana al margen y el códice L, notan que muchos códices tienen otra cláusula. 5.° Ni en San Justino ni en Clemente Alejandrino recurre cita alguna de esta perícope ni la incluye Eusebio en sus cánones.

Los caracteres internos confirman la interpolación, pues en el v. 9 comienza un extracto que se separa completamente en sus caracteres del relato precedente, pues no contiene ninguna de las propiedades de San Marcos (ningún εὐθὺς ningún πάλιν); no se refiere visión alguna en Galilea como lo hace esperar el v. 6, y en cambio se suponen narraciones que no han precedido, sobre todo en el v. 9. No se sigue por eso que el Evangelio no tenga su cláusula apta y que San Marcos se viera impedido de añadirla. El Evangelio se termina con el anuncio de la resurrección por boca de los Angeles; las apariciones de Jesucristo resucitado no pertenecen, según la idea primitiva,

al ámbito del ministerio de Jesús en la tierra, ni por tanto al Evangelio (1).

Respondamos á estas dificultades y veamos cuál es su valor. A los códices ℵ y B, de grande autoridad sin duda, oponemos: 1.° Todos los demás códices mayúsculos (más de 100), entre ellos A. y C.; y á los pocos minúsculos todos los restantes (más de 2.000). Obsérvase que este gran número de códices representa diversas recensiones, y sin duda también aquellas mismas á las que pertenecen ℵ y B, demostrando, por consiguiente, que la omisión en esos códices fué debida á razones especiales de los copistas, no á generales de tradición, y por tanto, son de escaso valor enfrente de las generales de antigüedad y universal aceptación que representa el conjunto de todos los demás códices. 2.° Las versiones ítala, vulgata, copta, gótica, sira, etc., las cuales proceden de códices mucho más antiguos que ℵ y B.—Examinemos ahora los argumentos contrarios. Los testimonios de Eusebio, San Jerónimo, Gregorio Niseno, etc., se reducen al único de Eusebio, pues de él dependen todos los demás. De San Jerónimo en el lugar objetado es evidente que tuvo delante á Eusebio; pues no hace más que recopilar lo que aquél dice (2). Lo mismo se verifica en los demás con esta circunstancia, que Víctor dice hallarse nuestra cláusula en los *ejemplares más correctos*. La cuestión, por lo tanto, se reduce al testimonio de Eusebio, el cual, además de que debe ceder ante los testimonios alegados en contrario, es de escaso valor en sí mismo: 1.°, porque no trata directamente de la cuestión de la autenticidad; 2.°, porque tampoco la niega, sino dice solamente que *algunos resolverían* la pregunta que hace Marino, respondiendo que era inútil por no ser auténtica la cláusula, en cuya autenticidad se funda la

---

(1) Weiss. Comm. über das Markus Evang. Götting, 1892, pág. 265.

(2) Hace el mismo dilema que Eusebio y refuerza el miembro que niega la autenticidad con la misma razón qué da Eusebio. En la remisión á los códices griegos repite la misma frase de Eusebio.

dificultad de Marino. Pero añade que *otros* no se atreverán á negar la autenticidad de la cláusula y sólo verán en ella un caso de variedad de lectura como otros muchos. Finalmente, Eusebio pasa á resolver la cuestión en esta segunda hipótesis de la autenticidad; 3.º, porque Eusebio en esta cuestión estaba inclinado á esforzar cuanto podía los argumentos contra la autenticidad, porque ésta dificultaba la solución que pedía Marino y contrariaba sus opiniones particulares.

Respecto á San Jerónimo, aunque en la Epístola á Hedibia dice, siguiendo á Eusebio, lo que hemos visto, en otro pasaje (Lib. 2, cont. Pel., n. 15) se expresa así: «maxime in graecis codicibus juxta Marcum in fine hujus Evangelii scribi: *postea cum accubuissent undecim*» (Marc. 16, 14). Hé aquí el resultado que da el examen crítico de los testimonios; véase si hay suficiente fundamento para retener la cláusula.

Aunque en San Justino y Clemente no se hallara cita alguna de la cláusula de nnestro Evangelio, nada se seguiría; porque pudo suceder muy bien que no se les ofreciera ocasión de citarla. Por lo que toca á los caracteres internos, es muy insignificante el valor de los argumentos que en ellos se fundan: que en una sección brevísima no ocurran las voces εὐθὺς y πάλιν y otras semejantes nada tiene de extraño.—No puede decirse que no aparezca el cumplimiento de la promesa del v. 7; pues aunque la aparición referida en el v. 14 se suponga la misma que refieren San Lucas y San Juan, en el v. 19 se incluye toda la historia de los cuarenta días y en ella la aparición en Galilea. Si Weiss juzga que puede San Marcos omitir la aparición en Galilea á pesar de la promesa, ¿por qué ha de tener dificultad en incluirla en la frase general del v. 19?—No es necesario que á los lectores del Evangelio les constase de antemano la expulsión de los siete demonios de María Magdalena. —Las apariciones del Señor son el testimonio de la verdad de su Resurrección y ésta el hecho fundamental de la predicación evangélica. No podían, pues, dejar de pertenecer á ésta las apariciones de Jesucristo resucitado. Esta razón tiene un valor especial tratándose de un Evangelio, compendio de las cateque-

sis de San Pedro, cuyo cuadro catequístico comprendía la vida pública hasta la Ascensión.

Los caracteres intrínsecos que enumera Weiss nada prueban, por consiguiente, contra la autenticidad de la cláusula. En cambio hay algunos que la confirman: 1.° El Evangelio no podía terminar en las palabras εφοβοῦντο γὰρ; pues en tal caso la Resurrección queda sin testimonio alguno, lo cual es imposible, según acabamos de decir. 2.° En la cláusula se completa el ámbito de la catequesis que San Pedro señala (Act. 1, 21, 22). 3.° Aparece también el otro carácter propio de San Marcos de dar lugar preferente á la expulsión de demonios; pues además de que Jesucristo concede á sus Apóstoles la facultad de lanzarlos, y este don se pone en primer lugar entre todos los concedidos á los creyentes, se menciona también la posesión antigua de María Magdalena.

CAPÍTULO IV.

DEL EVANGELIO DE SAN LUCAS

§ I. Preliminares.

San Lucas, antioqueno de origen (1), acompañó á San Pablo cuando el Santo Apóstol pasó de Asia á Europa en su segundo viaje apostólico. (Act. 16, 10, sigg.) Como desde la salida del Apóstol de la ciudad de Filipos hacia el interior de la Macedonia y Acaya en este segundo viaje, y después, durante todo el tercero, al referir las Actas los hechos de San Pablo, no emplea su autor el pronombre de primera persona y vuelve de nuevo á emplearle cuando por el mismo camino se dirige el Apóstol, de vuelta de su tercer viaje, á Palestina; dedúcese que en este intermedio permaneció San Lucas en Filipos ó en sus cerca-

(1) Euseb. H. E., 3, 4. S. Jerón. De viris illust. 7.

nías hasta que volvió á reunirse con su Maestro para seguirle constantemente hasta su primer cautiverio en Roma, donde se termina la Historia de las Actas. Lo que de la vida posterior de San Lucas se cuenta, fúndase en algunas escasas tradiciones no muy seguras. Escribió San Lucas su Evangelio antes del año 63: porque en el principio de las Actas supone ya terminado y publicado el Evangelio; y las Actas, como observa juiciosamente San Jerónimo, fueron escritas al espirar el bienio del primer cautiverio de San Pablo (1).

El fin que al escribirle se propuso lo declara expresamente en el Prólogo y dedicatoria á Teófilo, diciendo que su propósito era escribir una relación ordenada de la vida y hechos de Jesús; conocidos ya de Teófilo por la ***predicación oral de los apóstoles.***

§ II. Valor histórico del Evangelio de San Lucas.

Muchos son, en el día de hoy, los que niegan la autenticidad de este Evangelio. Vienen, en primer lugar, Baur y la escuela de Tübingen, fundándose en razones ***à priori*** tomadas del argumento mismo del Evangelio, de cuyo examen y análisis pretenden concluir que este Evangelio es un libro compuesto con el fin de unir á petrinos y paulinos hondamente divididos durante el período de la vida de los Apóstoles y de la primera generación cristiana que les sucedió. Según ésto, el Evangelio no pudo ser escrito sino muy entrado ya el siglo II.

Strauss se funda en su sistema mítico. Los críticos posteriores, afectando más moderación é imparcialidad, y no queriendo aparecer como despreciadores de los testimonios históricos, buscan su principal fundamento para negar el origen apostólico de este Evangelio, en el Prólogo de los Hechos comparado con el del Evangelio. De esta comparación resulta que el autor de ambos libros es el mismo: como por otra parte el

(1) S. Jerón., l. cit.

análisis de los Hechos demuestra que su autor no es San Lucas, por el mismo caso queda demostrado que tampoco puede serlo del Evangelio (1).

Los católicos y algunos protestantes sostienen que el autor es San Lucas, discípulo y compañero de San Pablo, y que lo redactó si no bajo su dirección, á lo menos con dependencia de la predicación del Apóstol, estableciendo entre ambos una relación muy parecida á la que más arriba hemos expresado entre San Marcos y San Pedro. Hé aquí los fundamentos de la tesis ortodoxa.

A. *Argumentos extrínsecos.*

1.° En el último tercio del siglo II era universalmente reconocido en toda la Iglesia cristiana el tercer Evangelio y atribuído á la pluma de San Lucas bajo el influjo de San Pablo.

La persuasión de la Iglesia de Roma y de las de Italia está consignada en el fragmento de Muratori (2); la de las iglesias africanas en Tertuliano (3); la de la alejandrina en Clemente

---

(1) Weiss, Comm, üb. das Lucas Evang.—Wendt, Apostolgeschichte; Einleit.

(2) Lin. 2-8: Tertium Evangelii librum secundum Lucam.—Lucas iste medicum post ascensus XPI—cum eum Paulus quasi ut juris studiosum secum assumpsisset, nomine suo—ex opinione concripsit. Dominum tamen nec ipse vidit in carne; et idem prout assequi potuit—ita et a Nativitate Joannis incepit dicere.—La enunciación es clara. El tercer Evangelio fué escrito por San Lucas, escogido por San Pablo como abogado suyo. Juris studiosus, parece significar *abogado,* pues á los abogados llaman Suetonio y Gelio *juris studiosos.* Este oficio de San Lucas, respecto de San Pablo, puede entenderse, ó para la causa que al Apóstol se siguió en Roma, ó en general, para las que podrían ofrecérsele durante el curso de sus predicaciones por Occidente. Varias veces fué denunciado San Pablo á los magistrados romanos.

(3) Dico itaque apud illas (ecclesias) non solum apostolicas sed universas quæ illis (apostolicis) de sacramenti foedere confoederantur, id Evangelium Lucæ stare ab initio editiones suæ, quod cum maxime tuemur. (Contra Marc., 4, 5.) Que Tertuliano llama al tercer Evangelio de *Lucas* por haberlo escrito este santo, se ve por lo que allí mismo dice: «Lucæ digestum Paulo ascribere solent.»

Alejandrino (1), y finalmente, la de las de Asia y las Galias en San Ireneo (2). Todos los testimonios excepto el de Clemente, el cual habla del segundo punto en otros pasajes, están contestes en afirmar: 1.° Que San Lucas es autor del Evangelio de su nombre. 2.° Que lo escribió como discípulo y compañero de San Pablo, tomándolo de las catequesis del Apóstol. No es necesario repetir aquí las reflexiones hechas en otro lugar sobre las circunstancias que concurren en estos testigos y en el objeto de que se trata, circunstancias que dan á los testimonios una importancia excepcional.

Merece especial mención el testimonio de Tertuliano. Escribe directamente contra los Marcionitas que impugnaban la autenticidad, ó cuando menos la integridad del tercer Evangelio; y para refutarlos les opone Tertuliano el argumento invencible de la tradición apostólica. La completa seguridad con que habla revela la confianza absoluta del polemista en el valor objetivo del argumento que propone, confianza que no puede reconocer otro principio que la plenísima certidumbre del hecho, adquirida mediante el examen serio y amplio de los elementos todos que se requieren para llegar á una convicción que no titubea en sus afirmaciones.

2.° Antes de proponer los argumentos que siguen será bueno recordar al lector el canon que al principio establecimos, á saber, que lo capital en la cuestión presente está en demostrar el origen apostólico de los libros. Previa esta advertencia propongamos el segundo argumento. Descendiendo desde el último tercio del siglo II hacia los tiempos apostólicos, hallamos en las obras de Teófilo de Antioquía y de San Justino, nuevos testimonios en favor del origen apostólico de nuestro Evangelio. Teófilo cita el pasaje de San Lucas 18, 27; y aunque sin

---

(1) 'Oτι δὲ τοὺτ ἀληθες ἐστιν ἐν τῷ Ευαγγελιῳ τῷ κατα Λουκαν γεγράπται ουτῶς· Ετει δὲ πεντεκαἰδεκατῷ ἐπὶ Τιβεριου Καισαρος, ἐγένετο ρῆμα... Καὶ πάλιν ἐν τῷ αὐτῳ· Ἠν δὲ 'Ιησους ἐπὶ τὸ βαπτίσμα, ὡς ετῶν λ' (Strom, 1, 21).

(2) Καί Λουκᾶς δὲ, ὁ ἀκόλουθος Παύλου, τὸ ὑπ 'εκείνου κηρυσσόμενον Ευάγγέλιον ἐν βιβλῷ κατέθετω. Cont. Haer., lib. 3, cap. 1, núm. 2.

fórmula expresa de alegación, es evidente que lo cita como de autoridad divina y por consiguiente de origen apostólico.

Respecto de San Justino recuérdense las advertencias que sobre las relaciones del santo Apologista á los Evangelios hicimos al tratar del Evangelio de San Mateo, y hagamos en favor del de San Lucas un razonamiento análogo al que propusimos en favor del de aquél. San Justino cita como pertenecientes á los Evangelios muchos pasajes que, ó convienen á la letra ó se aproximan notablemente á nuestro Evangelio. Tales son los que en número considerable alega mezclados con textos de San Mateo en la primera Apología. Lo mismo sucede, aunque en menor número, en el Diálogo (1). Teniendo en cuenta la circunstancia de la conveniencia absoluta en unos y de la grande aproximación en otros á nuestro tercer Evangelio, resulta con evidencia que San Justino poseía un *Evangelio escrito* de origen apostólico, cuyo contenido era idéntico al de nuestro tercer Evangelio; porque, 1.°, de la conformidad en los pasajes citados se deduce la conformidad total; pues por una parte el escrito de donde tomaba el santo sus citas era un Evangelio completo; por otra la conformidad se repite tantas veces cuantas se repite la comparación: por consiguiente no puede decirse que precisamente se verifique la conformidad respecto de los pasajes alegados, pero no respecto de lo restante del libro. 2.° Por el testimonio de San Ireneo sabemos que la Iglesia jamás admitió otros Evangelios fuera de los cuatro canónicos. Sea cual fuere el juicio que se forme de la verdad del aserto de San Ireneo con respecto á la duración que media entre este santo Doctor y los Apóstoles, es completamente cierto que á ese *jamás* del Santo no puede negársele el alcance

(1) Véase la primera Apología núm. 15-18, donde con muchos pasajes de San Mateo se citan de San Lucas los sig.: Luc. 6, 28-29-30-34-36; 12, 48; 13, 26. En el núm. 66 cita á San Luc. 22, 19 (Hoc facite...)— En el Diálogo núm. 17: Luc. 11, 52; núm. 76: Luc. 9, 22; 10, 19; número 81: Luc. 20, 35-36; núm. 100: la historia de la Anunciación y el v. 38; núm. 105: Luc. 23, 46.

de tres decenios que á lo sumo median entre él y San Justino. De manera que por el testimonio de San Ireneo, no podemos menos de retrasar hasta la época de San Justino la existencia del tercer Evangelio, tal cual nosotros le poseemos, y como San Justino á su vez nos dice expresamente que los Evangelios que él empleó, entre los que se cuenta el nuestro, son de origen apostólico, concluímos con plena certidumbre que el Evangelio tercero, todo él, data de los tiempos apostólicos.

Por aquí se ve la falsedad con que afirma Strauss (1) que de los testimonios patrísticos anteriores al fin del siglo II no puede concluirse el origen apostólico de nuestros Evangelios canónicos.

3.° La misma antigüedad por lo menos que San Justino tienen las versiones latina y sira, las cuales ambas contuvieron desde su origen nuestro tercer Evangelio con el título de *Evangelium secundum Lucam* y en su integridad cual le poseemos nosotros. Y aunque es verdad que la preposición de suyo no significa necesariamente el origen del libro, es también cierto que de hecho en nuestro caso le significa, pues autores contemporáneos que no podían ignorar su sentido, le dan este significado.

4.° Respecto de los Padres Apostólicos, aunque de esa época, no poseemos un testimonio como el de Papías en favor de los Evangelios de San Mateo y San Marcos, ni alegaciones expresas ó alusiones en número suficiente para fundar sobre ellas argumentos como los fundados en favor de los otros sinópticos, ni son necesarias, ni faltan en absoluto. San Clemente Rom., 1 Cor. capp. 13 y 46 alude manifiestamente á Luc. 6, 36-38 y Luc. 17, 2 (2).

San Policarpo ad Philip. 2 contiene no ya una alusión, sino una alegación formal y expresa de San Lucas 6, 38 (3), San

(1) Intr. *Vie de Jesus*, § XIII.

(2) Mign. P. G. Tom. I.

(3) ῷ γὰρ μετρῳ μετρεῖτε αντιμετρεθήσεται ὑμῖν, á la letra como en San Lucas, 6, 38. (Migne P. G. t. v.)

Ignacio M. ad Smyrn. 3, alude á San Lucas 24, 39 (1). Estas citas y alusiones por sí solas no bastarían para concluir con certidumbre que los Padres Apostólicos conocieron ya y emplearon el tercer Evangelio tal cual nosotros le poseemos; pero supuestos los testimonios anteriormente citados, no puede caber duda que en efecto le conocieron y emplearon, porque una vez que los Padres del siglo II nos dicen que el tercer Evangelio es de origen apostólico y escrito por San Lucas, si investigando la tradición intermedia entre aquéllos y los Apóstoles nada hallamos en contrario, sino que más bien descubrimos nuevos indicios de su verdad, desaparece todo temor de engaño, y se confirma de tal modo el primer asenso, que es imposible abrigar duda prudente, aun ligera, sobre el verdadero origen del libro.

B. *Argumentos intrínsecos.*

Los argumentos extrínsecos encuentran nueva confirmación en los caracteres internos del libro; pues éstos indican que el Evangelio es de origen apostólico, fué escrito sobre las catequesis de San Pablo, y por un autor no judío como los otros evangelistas, sino griego y persona instruída en la literatura secular. Estos caracteres se revelan: 1.°, en el prólogo del libro; 2.°, en el argumento general, así como en su estilo y lenguaje, y 3.°, en frases peculiares del mismo. En el prólogo dice expresamente el autor que para escribir se ha informado previamente y con diligencia de aquellos que desde el origen de los sucesos que forman el argumento del libro, fueron testigos presenciales (αὐτόπται) y propagadores y ministros del Evangelio. El argumento del libro y el giro que le da el autor coinciden con el argumento que San Pablo trató en sus Epístolas y con la dirección que le dió, argumento y dirección que son sin duda reflejo de los de sus catequesis. San Pablo

(1) Ibid.

insiste, sobre todo, en la universalidad de la salud mesiánica sin excepciones ni preeminencias en favor de los judíos, una vez fundada la Iglesia; pero al mismo tiempo reconoce y enaltece en los judíos el privilegio de honor de haber sido ellos antes del advenimiento de Cristo los depositarios de la promesa, el pueblo en cuyo seno había de efectuarse la generación temporal del Hijo de Dios, y el instrumento por donde se comunicó al mundo la bendición mesiánica; y éste es también precisamente el argumento del tercer Evangelio, y ésta la dirección que le da su autor. El cuerpo de la obra va enderezado á demostrar que Cristo es la salud preparada por Dios á la faz *de todos los pueblos*, la luz *de todas las gentes;* mientras que la historia de la infancia no es más que una ampliación de la sentencia de San Pablo sobre las grandezas y privilegios de Israel (Rom. 3, 1-2; 9, 4-5), donde el autor enumera esos mismos privilegios del pueblo judío, presentando así los caracteres de un discípulo del Apóstol. Además el tercer Evangelio omite ó mitiga cuidadosamente todo cuanto en San Mateo pudiera parecer depresivo de los gentiles, como son los pasajes que á primera vista parecen excluir á las gentes de las bendiciones mesiánicas, ó colocarlas en el cristianismo en un rango inferior á los judíos. Los ejemplos abundan. Este cuidado revela en el autor la idea dominante de mirar en el pueblo gentil un coheredero del hebreo en la posesión y goce de las bendiciones mesiánicas; es decir, la grande idea de San Pablo: «non estis hospites et advenae, sed cives sanctorum et domestici Dei».

El lenguaje presenta también numerosas y notables analogías con el lenguaje de San Pablo; pues además de que refiere la historia de la institución del Santísimo Sacramento en el mismo orden y casi con las mismas palabras de San Pablo (compárese Luc. 22, 19-20 con 1 Cor. 11, 21-25) mientras se separa de los otros dos sinópticos; hay en los escritos de San Pablo y los de San Lucas muchas frases, expresiones y palabras comunes á ambos, y que ó no se hallan en los demás escritores del Nuevo Testamento, ó que siendo frecuentes en el

tercer Evangelio y en San Pablo, ocurren rara vez en los demás. Cuando se trata de las curaciones efectuadas por el Señor, hállanse algunas locuciones propias del tercer Evangelio, que no son empleadas por los otros Evangelistas y que parecen demostrar en el autor conocimientos no vulgares de medicina. Patrizi enumera un buen catálogo de esas expresiones (1).

§ III. Objeciones de la crítica contra el valor histórico del tercer Evangelio.

Las objeciones se reducen á dos clases: 1.ª, objeciones contra el valor de los testimonios alegados; 2.ª, objeciones tomadas del prólogo del Evangelio mismo.

PRIMERA CLASE. *Objétase en primer lugar el silencio de San Papías.*—Este escritor tan diligente en investigar y recoger de boca de los discípulos de los Apóstoles las tradiciones apostólicas para consignarlas cuidadosamente por escrito, y que nos ha transmitido las noticias que adquirió sobre el origen del primero y segundo Evangelio, nada dice del tercero; señal evidente de que nada le fué comunicado por los discípulos de los Apóstoles; pues de lo contrario hubiera procedido respecto del tercer Evangelio como respecto de los dos primeros. Ni vale replicar que Eusebio sólo nos ha transmitido breves fragmentos de las Exegésis, y quizá Papías habla del tercer Evangelio en los fragmentos perdidos; porque si Eusebio hubiera hallado en las obras de Papías algún testimonio sobre el tercer Evangelio como sobre los dos primeros, lo hubiera consignado indudablemente en su historia; pues uno de los fines principales que se propuso al escribirla, fué consignar la tradición eclesiástica respecto de los libros canónicos (2).

La respuesta á la primera objeción la sugiere el mismo ob-

(1) De Evang. 1, p. 63 y 64.
(2) Euseb. H. E. 3, 3.

jetante, y respecto á su réplica, aunque es cierto que Eusebio se propone ese fin, pero de ningún modo significa el propósito de alegar los testimonios de todos y cada uno de los Padres cuando se trata de los libros admitidos sin controversia en toda la Iglesia. Si alega el testimonio de Papías sobre los Evangelios de San Mateo y San Marcos, es para demostrar que el primero fué escrito en arameo; y respecto del segundo, para explicar la causa, porque en él no se guarda orden cronológico. Si sólo se hubiera tratado del origen de los libros, no hubiera alegado aquel testimonio (1).

2.° Objetan en segundo lugar los adversarios la insuficiencia de los testimonios que alegamos para demostrar la genuinidad; pues los testimonios de fines del siglo II distan demasiado de los tiempos apostólicos para que podamos descansar en ellos.—La respuesta á esta dificultad está dada en la exposición misma del argumento; pues allí hacíamos notar las circunstancias que concurren en estos testigos y que dan á sus testimonios valor incontrastable. Además hemos hecho notar también cómo comparando un testimonio de San Ireneo sobre el número de Evangelios admitidos constantemente en la Igle-

(1) Eusebio en el lugar citado en la objeción promete dos cosas: 1.ª, citar *nominalmente* los escritores que emplean como Sagrada Escritura los libros controvertidos; 2.ª, consignar *lo que se dice*, τινα ειρηται *quaenam dicta sint*, tanto sobre los controvertidos, como sobre los admitidos sin controversia. Este segundo punto, como distinto del primero, no puede entenderse de alegaciones nominales y precisas de autores eclesiásticos, sino que debe interpretarse de noticias ó juicios generales sobre la cuestión de canonicidad ó no canonicidad de los libros, sin descender siempre y por necesidad á citas determinadas. Así lo demuestra tanto el verbo ειρηται *dicitur* ó *dicuntur* que emplea Eusebio, como su conducta en lo sucesivo; pues por ejemplo, en el cap. 25 expone de un modo general y sumario la tradición sobre una y otra clase de libros, dando en compendio y por cuenta propia el resultado de sus investigaciones sobre el argumento, sin descender ni en aquel capítulo ni antes, á testimonios particulares sobre cada libro. Debe tenerse presente que dada la creencia general de la Iglesia en tiempo de Eusebio sobre la canonicidad de los libros ὁμολογοῦμενους hubiera sido ocioso acumular citas de escritores que la confirmasen.

sia como auténticos, con los testimonios de San Justino, concluímos con plena certidumbre el origen apostólico de nuestros Evangelios. Finalmente, el hecho de ser reconocido universalmente el tercer Evangelio como obra de San Lucas á fines del siglo II, demuestra también nuestra tesis; pues es imposible explicar cómo un libro escrito, según pretenden los adversarios, á mediados del siglo II, pudo ser reconocido dos decenios más tarde unánimemente por todos como obra de San Lucas. Pero *tampoco* debe concederse que no haya testimonios más antiguos: los hay de San Justino y de los Padres Apostólicos, y estos últimos, supuestos los primeros, elevan la certidumbre sobre la autenticidad á su más alto grado.

SEGUNDA CLASE. ***Dificultades tomadas del Prólogo del mismo Evangelio.***—Los principales argumentos alegados en favor de la genuinidad son los testimonios de los Padres; pero esos testimonios son inadmisibles porque dicen que San Lucas escribió el Evangelio según las catequesis de San Pablo, de modo que éstas fueron ó la única, ó al menos la principal fuente de información para San Lucas: el Prólogo, sin embargo, dice lo contrario; pues señala como fuentes el testimonio de los primitivos Apóstoles (ὑπηρέται τοῦ λόγου απ' ἀρχῆς) y el de los testigos oculares (αὐτόπται): y ninguna de estas cualidades conviene á San Pablo.

Según el Doctor Grimm esa expresión del Prólogo no obliga á buscar para San Lucas otras fuentes de información distintas de la predicación de San Pablo; pues aprobado y reconocido el Evangelio que éste predicaba como conforme al de los Doce (1), el Apóstol quedaba constituído ante todo el mundo como uno de aquellos «qui ab initio ipsi viderunt et ministri fuerunt sermonis» y, por consiguiente, siendo San Lucas compañero del Apóstol en sus viajes apostólicos, no es necesario «enviar al Evangelista á la escuela á otra parte que al lado

(1) Gal., 2, 6-9.

de su Apóstol» (1), y desde el momento en que San Pablo anuncia su Evangelio, no ya únicamente en virtud de una vocación y habilitación misteriosa, sino además, en virtud de la unidad y asimilación con la colección del Apostolado, ese Evangelio reune todas las condiciones externas en orden á formar una fuente autorizada para la investigación y diligencia del historiador más escrupuloso (2). Según ésto, cuando San Lucas alega en el Prólogo como fuente de información el testimonio de aquellos que desde el principio fueron testigos presenciales y ministros del Evangelio, no pretende significar sino el testimonio de San Pablo y no el de los Doce.

Si sólo se tratara de fuente suficientemente autorizada para la fe histórica de su libro, bastaba, indudablemente, á San Lucas, el testimonio de San Pablo y sus catequesis; pero San Lucas dice expresamente haber consultado á *testigos oculares de los hechos* que narra, y á los *primeros predicadores del Evangelio.* Por esta razón preferimos resolver la dificultad diciendo que San Lucas consultó efectivamente á los Apóstoles y también probablemente á la Santísima Virgen, pues tuvo proporción de hacerlo sobre todo los dos años que San Pablo estuvo preso en Cesárea, y así lo insinúa Eusebio (H. E., III, 4), cuando dice que San Lucas «vivió largo tiempo en grande unión con Pablo y *trató también con solicitud con los demás Apóstoles*». Pero esta información no contradice á los testimonios de los Santos Padres, pues no excluye el que San Lucas siguiera en su narración las catequesis de San Pablo aunque además pidiera informaciones ulteriores, ya acerca de algunos hechos que quizá no oyó á San Pablo, ya de algunas circunstancias más menu-

(1) Grimm. Einheit der vier Evang., págs. 110 y 111. El Padre Cornely añade otro argumento que es la aparición ó apariciones de Jesucristo á San Pablo; sin embargo, concede el Padre Cornely que San Lucas tuvo además otras fuentes.

(2) Seit Paulus nicht mehr blos kraft einer geheimnissvollen Berufung und Ausstattung, sondern auch in sichtbar bekräftigter Einheit und Ebenbürtigkeit mit dem Gesammt-Apostolate sein Evangelium verkündet, schliesst dieses all die äusseren Bedingungen zusammen...

das, ya sobre el orden cronológico. No puede, según eso, decirse con razón que San Lucas, al invocar solamente el testimonio de los Apóstoles sea poco favorable á la opinión tradicional aunque positivamente no la excluya (1), porque la remisión al testimonio de los Doce no se refiere al argumento general en sí sino á detalles particulares. San Lucas indica suficientemente, como fuente general, las catequesis de San Pablo cuando dice á Teófilo que pretende darle informaciones más precisas sobre lo *mismo que ya habia oido en las catequesis* (ἵνα ἐπιγνῷς περὶ ὧν κατηχήθης λόγων τὴν ἀσφάλειαν). Esas catequesis que Teófilo había oído no eran otras que las de San Pablo (2).

§ IV. Integridad del Evangelio de San Lucas.

Algunos protestantes y racionalistas han pretendido que la historia de la infancia del Señor (1, 5—2, 52) y el breve fragmento que refiere el sudor de sangre en el Huerto (22, 43, 44), no pertenecen al mismo autor que escribió el resto del libro. Los argumentos contra la genuinidad de la historia de la infancia son: 1.° Los muchos milagros que en esa historia recurren. 2.° El lenguaje saturado de hebraismos y ajeno completamente del de San Lucas en lo restante del libro. 3.° La

---

(1) Schanz, Comm. üb. das Evang. des heil. Lukas: p. 10. No niega, sin embargo, este sabio escritor que San Lucas tuviera por base las catequesis de San Pablo.

(2) Debe distinguirse entre argumento ó materia y fuentes de información ulterior sobre el mismo argumento. Cuando los Padres dicen que San Lucas escribió su Evangelio sobre las catequesis de San Pablo, pretenden indicar más bien el argumento que enumerar las fuentes todas de información. Por el contrario, cuando San Lucas en el Prólogo dice «assecuto omnia ab initio diligenter», más que al argumento, se refiere á las fuentes de información sobre el *orden cronológico* de las partes del mismo argumento. Este ya lo poseía previamente San Lucas. Por consiguiente, ni San Lucas excluye á San Pablo como principal base, ni los Padres la investigación sobre el orden en las partes del argumento.

indicación que el mismo autor hace en el Prólogo de las Actas al decir que su intento en el primer escrito, ó sea su Evangelio, fué referir los *hechos y doctrina* de Jesús, dando á entender manifiestamente, que sólo escribió su vida pública. 4.° El modo de comenzar el capítulo tercero, el cual demuestra que allí se da principio á la narración. 5.° La ausencia de estos dos capítulos en el Evangelio de Marción del cual se derivó el nuestro.

Pero contra estas razones están: 1.° Los testimonios de San Justino M. (Apol. 1, 33, 34), San Ireneo (contra haereses, libro 3, 10), la carta de la Iglesia de León á las de Frigia (Eus., H. E., 5, 1) y el fragmento de Muratori (lín. 8.) 2.° Todos los códices griegos, sin excepción, é igualmente todas las versiones. 3.° La persuasión unánime y constante de la Iglesia. Comparadas entre sí las razones en favor de la genuinidad con las que la impugnan, ¿cuáles deben prevalecer? Las últimas pueden, sin dificultad, explicarse, aun admitido que el autor es San Lucas; las primeras son inexplicables si no es San Lucas el autor. La dificultad tomada de la muchedumbre de milagros referidos en la historia de la infancia, sólo puede tener algún valor ante aquellos que niegan la posibilidad del milagro; pues admitida ésta no puede decirse que los milagros referidos en esta sección sean indignos de la majestad de Dios, ó repugnantes por otro título; y por otra parte la posibilidad del milagro sólo puede ser negada por espíritus ó limitados, ó preocupados.—Los hebraismos en esta sección se explican fácilmente, porque casi en su totalidad se encuentran en los cánticos de la Virgen, de Zacarías y de Simeón, los cuales, conservados por la tradición cristiana, pudieron ser transmitidos al autor ó completamente íntegros, cuales fueron pronunciados, ó con ligerísimas variantes. Si en lo restante de la narración hay todavia algunos hebraismos, pueden atribuirse igualmente á las fuentes orales ó escritas de donde tomó San Lucas su narración.

La expresión «ὧν ἤρξατο Ἰησοῦς ποιεῖν τε καί διδάσκειν» se refiere, es verdad, á la vida pública de Jesús, pero no como argumen-

to *total*, sino *principal* del Evangelio; pues en el Prólogo de éste promete San Lucas la narración ordenada de la vida de Jesús desde su primer origen: ἄνωθεν; expresión que evidentemente halla pleno cumplimiento si el Evangelio comienza por el nacimiento del Bautista; y no, si sólo comprende la vida pública de Jesucristo.

El modo de empezar el capítulo III indica, sí, que allí da principio una sección importante del Evangelio, pero no todo él. Lo solemne de esta introducción se explica por la importancia del acontecimiento, que era la inauguración de la Iglesia.—La omisión de los dos primeros capítulos en el Evangelio de Marción, debe explicarse como lo hacen los Santos Padres, por su oposición á los dogmas capitales de aquel heresiarca; pues en esos capítulos se expresa claramente que el Dios de los judíos es el verdadero y único Dios, y Jesús verdadero hombre y enviado suyo. Marción empeñado en demostrar la distinción y oposición entre el Dios del Antiguo Testamento y el Dios de quien procedía Cristo, así como la índole puramente celestial de éste, no podía aceptar esa doctrina (1).

CAPÍTULO V.

DEL EVANGELIO DE SAN JUAN.

§ I. Adversarios del valor histórico del Evangelio de San Juan.

Negaron la autenticidad de este Evangelio en los tiempos antiguos los álogos ó alogianos, llamados así por San Epifanio

(1) Es tan cierto que antes de Marción existían ya estos dos capítulos en el Evangelio de San Lucas, que Tertuliano arguye así al hereje: «borraste de tu Evangelio esos capítulos, pero ¿con qué autoridad? Si eres profeta, predice algo; si apóstol, predica en público; si apostólico, siente con los Apóstoles; si al menos cristiano, cree la tradición: si nada de esto eres, bien puedo decir, muere». (De carne Christi: cap. 2.) Si Tertuliano no estaba completamente cierto de lo que decía, ¿podría hablar con ese tono de seguridad y de indignación?

por negar la existencia y divinidad del Verbo. Fundábanse en que San Juan es contrario á los otros Evangelistas; pues mientras que éstos describen la concepción y el nacimiento de Jesús como hombre, y más adelante refieren haber sido bautizado por el Bautista, retirádose al desierto y comenzado á predicar y reunir discípulos después de haber ayunado en el desierto por espacio de cuarenta días, San Juan, por el contrario, le atribuye un sér celestial y divino, le hace descender del cielo á la tierra, é inmediatamente, sin ser bautizado, sin haber pasado cuarenta días en el desierto entre el bautismo y la incoación de su ministerio, nos le presenta reuniendo discípulos, obrando milagros en Galilea y emprendiendo su predicación (1).

A fines del siglo pasado Evanson renovó el error de los alogianos, y en parte también el fundamento en que ellos estribaban, afirmando como ellos que el cuarto Evangelio contradice á los sinópticos, y que por consiguiente, no puede ser obra de un Apóstol; y añadiendo que contradice también al Apocalipsis, y por tanto, tampoco puede tener por autor á San Juan. En esta segunda parte Evanson se muestra más irracional que los alogianos; pues éstos creían que el Apocalipsis contiene la misma doctrina sobre el Verbo que el cuarto Evangelio, y por ésto con él rechazaban también el Apocalipsis.

A Evanson siguió Bretschneider en sus célebres «Probabilia de Evangelii et epistolarum Joannis Ap. indole et origine», negando ser el cuarto Evangelio obra de San Juan. Sus fundamentos son: 1.°, los testimonios en favor de la autenticidad son demasiado recientes; 2.°, el autor desconoce la Palestina y propone un Cristo totalmente diverso del de los sinópticos. Bretschneider retractó su error no pudiendo responder á las dificultades que suscitó contra su libro, quedando así por algún tiempo confirmada la doctrina tradicional.

Pero Lützelbelger intentó otra vía para el mismo fin. Ob-

(1) San Epifanio; hereg. 51, n. 4.

servó que los testimonios de los Padres que atribuyen á San Juan el origen del cuarto Evangelio, casi todos añaden igualmente que lo escribió en Éfeso; de donde concluyó que si se demostraba no haber salido San Juan de Palestina, caía por tierra el valor de esos testimonios. Trató, pues, de demostrar que San Juan no estuvo jamás en el Asia Menor.

Strauss, en sus primeras ediciones sobre la vida de Jesús, negó la autenticidad del cuarto Evangelio; en la tercera dice que no se atreve á negarla, aunque en el cuerpo de la obra procede como si estuviera demostrado su origen posterior.

Según Baur no puede el Apóstol San Juan ser autor del cuarto Evangelio, porque éste es de carácter eminentemente paulino y universalista, mientras que San Juan, según Gal. 2, 9, fué uno de los representantes más caracterizados del partido judaizante; y si bien pudo cambiar como Saulo, no hay fundamento para creerlo; pues el autor del cuarto Evangelio no es una alma ardiente como Saulo, sino un espíritu reposado. Bien examinado el argumento del libro, se ve que su autor es un paulino moderado que trató de conciliar entre sí los dos partidos extremos de paulinos y petrinos mediante la filosofía neoplatónica alejandrina y la teoría sublime del Verbo. Como la efervescencia de los partidos no se calmó hasta entrada ya la segunda mitad del siglo II, es imposible que el Evangelio fuera escrito antes de este tiempo, y su origen debe, por tanto, colocarse hacia el año 170.—Los críticos posteriores, aunque convienen casi todos en adelantar la fecha de origen del escrito (le colocan entre 110 y 130), convienen igualmente en que no es obra de San Juan.—Los católicos todos, y aun muchos de aquellos protestantes que niegan la autenticidad de los sinópticos, admiten la del de San Juan.

§ II. Pruebas de la autenticidad.

1.ª Hacia el año 170 el Evangelio cuarto es conocido en toda la Iglesia cristiana y atribuído unánimemente á San Juan. Empezando por las Iglesias orientales, citaremos en primer

lugar por la Iglesia antioquena el testimonio de San Teófilo de Antioquía, el cual, además de haber redactado la primera armonía de los cuatro Evangelios de que hay noticia, atribuye expresamente á San Juan el Evangelio que lleva su nombre (1). Por la Iglesia de Alejandría pueden citarse los testimonios de Orígenes (2) y Clemente Alejandrino (3). Pasando á las occidentales, por la africana el de Tertuliano, el cual en repetidos pasajes afirma como verdad indudable ser San Juan el autor del cuarto Evangelio (4); y el de la versión ítala, la cual desde

(1) Ὅθεν διδάσκουσιν ἡμᾶς αἱ ἅγιαι γραφαί καί πάντες οἱ πνευματοφόροι, ἐξ ὧν Ἰωάννης λέγει · Ἐν ἀρχῇ ἦ ὁ Λογος, και ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν. (Ad Autol. libr. II, n. 22.)

(2) Orígenes pertenece al siglo III, pero como sucedió á Clemente en la dirección de la escuela catequística de Alejandría el año 217, sus afirmaciones en este punto más bien presentan las creencias de la Iglesia alejandrina en el siglo II. De Orígenes pueden alegarse muchos testimonios; los principales son: «ὡς ἐν παραδοσει μαθὼν περὶ τῶν τεσσάρων Εὐαγγελίων...» y después de enumerar los tres primeros y su origen, prosigue: «ἐπὶ πᾶσι, τὸ κατὰ Ἰωάννην». (Exposición del salmo primero; en Euseb. H. E. 6, 25).—Τί δεῖ περὶ τοῦ ἀναπεσόντος λέγειν ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ Ἰησου, Ἰωάννου, ὅς Εὐαγγέλιον ἓν καταλέλοιπεν... (Libro V de las Exposiciones sobre el Evangelio de San Juan. En Eusebio H. E. 6, 25.)

(3) Es célebre entre otros muchos el pasaje en que remitiéndose á la tradición de los των ανεκαθεν πρεσδυτερων, explica Clemente el origen é índole de los cuatro Evangelios. Del de San Juan dice así: «Τὸν μέντοι Ἰωάννην ἔσχατον συνιδόντα ὅτι τὰ σωματικὰ ἐν τοῖς Εὐαγγελίοις δεδήλωται, προτραπέντα ὑπό τῶν γνωρίμων Πνεύματι θεοφορηθέντα πνευματικόν ποιῆσαι Εὐαγγέλιον.» (Hypotyposeon. En Eusebio H. E. 6, 14.)

(4) Auctoritas ecclesiarum apostolicarum ceteris quoque (además del de San Lucas, único que admitía Marción, y aun ese no completo) patrocinabitur Evangeliis, quae proinde per illas et secundum illas habemus, *Joannis* dico et Matthaei (Contr. Marc., 4, 6). Y en el mismo libro cap. 2, después de haber dicho que los Evangelios tienen por autores mediatos ó inmediatos á los Apóstoles: «Evangelicum Instrumentum apostolos auctores habere, añade, nobis fidem ex apostolis *Joannes* et Matthæus insinuant.» Habla Tertuliano en estilo forense, como jurisconsulto que era, y para resolver el pleito que traía con los marcionitas, recurre á los Evangelios como á documentos, que escritos unos mediata, otros inmediatamente por los Apóstoles mismos, son el testimonio más convincente en la cuestión. Como documentos de inmediata redacción apostólica cita los Evangelios de San Juan y San Mateo.

su origen contenía con los otros tres canónicos, el Evangelio de San Juan. Por la Iglesia romana el fragmento de Muratori (1), y finalmente, para cerrar la serie con el célebre Doctor que une el Occidente con el Oriente, por la galicana y las de Frigia, el de San Ireneo (2).

Para apreciar en su justo valor estos testimonios, téngase presente el canon segundo que establecimos en la introducción del presente capítulo. Todos los testigos son Doctores que rivalizan en ciencia, diligencia en investigar la verdad, celo por la pureza de la fe; todos hacen expresa profesión de no admitir otra norma que la tradición apostólica para recibir ó desechar como perteneciente al depósito de la fe, una doctrina, cuanto más libros enteros. Todos ellos son vecinos á los tiempos apostólicos, y cuando menos Ireneo discípulo de los sucesores inmediatos de los Apóstoles, á los cuales se remiten expresamente al pronunciar sus testimonios. Clemente dice haber recibido esta verdad εχ των ανεχαθεν πρεσβυτερων de los ancianos de la primera sucesión. Tertuliano asegura ser el eco de las iglesias apostólicas; San Ireneo sigue en el libro III este orden: primero refiere cómo los Apóstoles, y entre ellos San Juan, predicaron y escribieron el Evangelio; después (cap. 3.°) pasa á justificar sus aserciones, para cuyo fin alega el testimonio de San Policarpo y de la Iglesia de Esmirna; y como testigos de la enseñanza de San Policarpo, añade el testimonio de sus sucesores, los cuales viven cuando él escribe.

El que, como Baur ó Zeller, exige todavía en tales testigos fianzas ulteriores para admitir el valor histórico de sus testimonios, se ve condenado á rechazar todo testimonio histórico del siglo II en lo relativo á la época de los Apóstoles, á pesar

---

(1) Quarti Evangeliorum Joannes (auctor fuit) ex discipulis.—Cohortantibus condiscipulis et episcopis suis-dixit: Conjejunate mihi hodie triduo et—quid cuique fuerit revelatum alterutrum—nobis enarremus. Eadem nocte reve—latum Andreae ex apostolis, ut recogno—scentibus cunctis Joannes suo nomine—cuncta describeret. (Lin. 9-16.)

(2) Επειτα 'Ιωάννης ὁ μαθητής τοῦ Κυρίου, ὁ καί ἐπὶ τὸ στῆθος αὐτοῦ ἀναπεσών, καὶ αὐτὸς ἐξέδωκε τὸ Εὐαγγέλιον, ἐν 'Εφέσῳ τῆς 'Ασίας διατρίβων.

de no mediar más que una generación entre esta época y los Doctores citados. Y sin embargo, ¡inconsecuencia singular! esos mismos escritores, Baur y Zeller, tienen por testimonio histórico de primera importancia el de los alogianos, hombres de criterio tan exiguo que atribuían á Cerinto el cuarto Evangelio y por otra parte no más próximos á la edad apostólica. ¿Cómo pueden semejantes adversarios exigir respeto á su buena fe crítica y científica?

2.ª Si el cuarto Evangelio no fué escrito por San Juan y debe su origen á un escritor más reciente que hubiera escrito entre 160 y 110, que son los límites entre los que fluctúa la crítica racionalista, es imposible explicar cómo pocos años más tarde, el 170 es ya universalmente reconocido en toda la Iglesia como obra de San Juan; pues el criterio que regía á los Padres de aquella época hacía completamente imposible tal reconocimiento y propagación, como se ve palpablemente por los Evangelios de los gnósticos. Cuando éstos presentaron en público sus libros dogmáticos, pretendiendo vindicarles origen apostólico, ó en la redacción, ó cuando menos en el contenido, levantáronse inmediatamente San Justino, Teófilo de Antioquía, San Ireneo, Tertuliano, y armados de su criterio, que consistía en examinar y desenvolver la tradición apostólica, demostraron invictamente que tales escritos eran producto de innovadores ignorantes y orgullosos, obligando á los sectarios á recurrir á su gnosis ó doctrina oculta de algunos Apóstoles, confiada en el secreto del misterio á unos pocos iniciados; como si pudiera haber contradicción entre lo que los Apóstoles enseñaron en público y lo que enseñaron en secreto; ó como si Jesucristo no les hubiera ordenado que predicaran el Evangelio á la luz del día y á todas las gentes (1). Lo

---

(1) Véase á San Ireneo en sus cinco libros contra las heregías. Este «omnium doctrinarum curiosissimus explorator» como le llama Tertuliano (Contra Valent., cap. 5.º) después de examinar y exponer en el libro I las doctrinas gnósticas con suma diligencia, expone en el III para refutarlas, la tradición apostólica, haciendo ver cuál es la ver—

mismo hubiera sucedido con el cuarto Evangelio, si hubiera tenido su origen en época posterior.

3.ª En el Evangelio de San Juan ocurre una circunstancia particular, que hacía todavía más fácil la investigación de su origen apostólico, pues habiendo San Juan escrito su Evangelio de 95 á 100, desde su redacción hasta la época en que florecían los grandes Doctores Ireneo, Teófilo, Clemente Alejandrino, Tertuliano, mediaba la distancia de solos sesenta años, de modo que aquellos grandes Doctores pudieron cómodamente consultar á muchos de los inmediatos discípulos de la primera sucesión apostólica. San Ireneo hace especial mención de San Policarpo como de maestro suyo en su juventud.

Objeta Strauss (1) que «Ireneo en toda su voluminosa obra contra las heregías nunca apela al testimonio de San Policarpo, discípulo de San Juan, para confirmar con él el origen que atribuye al cuarto Evangelio».

Strauss en esta objeción, ó abusa de la buena fe de sus lectores, ó lo que me parece más cierto, no leyó la parte de la obra de San Ireneo donde trata del origen de los Evangelios. Es falso que San Ireneo no confirme el origen que atribuye al cuarto Evangelio, con el testimonio de San Policarpo. Es verdad que este testimonio no se alega precisa é inmediatamente después de expuesto aquel origen; pero no lo es que en ninguna parte se alegue. Cuando San Ireneo trata del origen de los Evangelios, no se propone vindicar el origen del cuarto Evangelio por separado, sino el origen de toda la doctrina evangélica contenida en los cuatro Evangelios y en parte también en la tradición oral. Por esta razón, después de haber expuesto ampliamente el hecho histórico y general del

---

dadera doctrina de los Apóstoles por el testimonio de los primeros discípulos de éstos y de sus sucesores que entonces vivían. El mismo método sigue Tertuliano en sus libros contra Marción. De San Justino y Teófilo no nos quedan las obras que escribieron contra los gnósticos, pero es claro que seguían el mismo método.

(1) *Vida de Jesús.* Introd., § 13.

origen de los cuatro Evangelios, cuando pasa á confirmarlo con testimonios de la tradición, esta confirmación recae simultáneamente sobre todo cuanto ha expuesto acerca del origen de todos cuatro Evangelios. Pues bien; entre los testimonios alegados para comprobación, enumera también el de San Policarpo. De manera que éste testimonio no sólo prueba lo que inmediatamente precede, sino toda la exposición histórica comprendida desde el número primero del libro III (1).

4.ª Descendiendo hacia la edad apostólica hallamos á mediados del siglo II los escritos del grande San Justino M., los cuales nos suministran un argumento validísimo de la tesis que estamos exponiendo. Este sabio Doctor hace en las dos Apologías y en el Diálogo con el judío Trifón mucho uso del Evangelio de San Juan, ya alegando hechos históricos tomados de su narración, ya principalmente exponiendo y ampliando la doctrina del Verbo. En la Apología primera, núm. 61 alega la sentencia de Jesús á Nicodemus: «nisi regenerati fueritis, non intrabitis in regnum coelorum» (2). En el Diálogo, núm. 88 refiere el descenso del Espíritu Santo en forma de paloma sobre Jesús en su bautismo, diciendo expresamente que así lo escribieron εγραψαν los Apóstoles del mismo Jesús (3). La doctrina del Λογος la emplea Apol. 2, núm. 6: «el Hijo del Padre, el único llamado propiamente Hijo, el Verbo, existente con el Padre y engendrado antes que las criaturas, pues en el principio crió y ordenó por él todas las cosas» (4). Igualmente en el núm. 100; donde dice que Jesús *«es Hijo de Dios que procede del Padre por virtud y consejo de éste antes*

---

(1) **Léase á San Ireneo, sobre todo en los primeros capítulos del libro III.**

(2) Ἂν μὴ ἀναγηννηθῆτε, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.

(3) Καὶ αναδύντος αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ ὕδατος, ὡς περιστεράν τὸ ἅγιον Πνεῦμα ἐπιπτῆναι ἐπ'αὐτὸν, ἔγραψαν οἱ απόστολοι.

(4) Ὁ δὲ Υἱός ἐκείνου **(del Padre)** ὁ μόνος λεγόμενος κυρίως Υἱός, ὁ Λόγος πρὸ τῶν ποιημάτιον, καὶ συνὼν καὶ γεννώμενος, ὅτε τὴν ἀρχὴν δία αὐτοῦ πάντα ἔκτισε καὶ ἐκόσμησε.

que todas las cosas criadas (1): en el núm. 105; *El era el Unigénito del Padre universal, engendrado propia y exclusivamente de El como Verbo y virtud suya, y después hombre nacido de la Virgen, como hemos aprendido de los comentarios* (2).

Tanto cuanto alega el hecho histórico de haber enseñado Jesús la necesidad de la regeneración por el Bautismo, como cuando expone la doctrina del Verbo, que coexiste con el Padre, procede de él antes de la creación y es con el Padre autor y causa de toda la creación, y después se hace hombre recibiendo la denominación de Cristo, se remite á los comentarios de los Apóstoles, es decir, á los Evangelios que, como arriba demostramos, son solamente los cuatro canónicos. Y pues el único Evangelio donde se lee aquel hecho de la vida de Jesucristo y se expone la doctrina del Verbo con la de su generación eterna es el cuarto, es evidente que San Justino poseía el cuarto Evangelio y lo reconocía como obra de los Apóstoles. Verdad es que en el pasaje de la segunda Apología, núm. 6, donde con más amplitud expone la doctrina de las dos existencias y generaciones de Cristo, la anterior á la creación en cuanto Verbo de solo el Padre y la temporal de la Virgen en cuanto hombre, no cita los Evangelios; y que en el segundo pasaje la remisión á los comentarios, parece á primera vista no extenderse más que al primero de los miembros, es decir, á la apelación general de hijo de Dios, de modo que los dos miembros siguientes que exponen su generación anterior en cuanto Verbo, y temporal en cuarto hombre, pudieran parecer explicaciones de aquella filiación, debidas no á la enseñanza inmediata apostólica, sino al desarrollo paulatino de la idea de

(1) Καὶ Υἱὸν θεοῦ γεγραμμένον αὐτὸν ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασι τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ ἔχοντες... καὶ πρὸ πάντων ποιημμάτων, ἀπὸ τοῦ Πατρὸς δυνάμει αὐτοῦ καὶ βουλῇ προελθόντα... καὶ διὰ τῆς Παρθένου ἄνθρωπος γεγονέναι.

(2) Μονογενὴς γὰρ ὅτι ἦν τῷ Πατρὶ τῶν ὅλων οὗτος, ἰδίως ἐξ αὐτοῦ Λόγος καὶ δύναμις γεγενημένος, καὶ ὕστερον ἄνθρωπος διὰ τῆς Παρθένου γενόμενος, ὡς ἀπὸ τῶν ἀπομνημονευμάτων ἐμάθομεν.

Cristo entre los cristianos; pero el tercer pasaje desvanece todas las dificultades, pues en él, después de expuesta la misma doctrina de la doble naturaleza y generación de Cristo, afirma San Justino expresamente haberla aprendido de los Evangelios (1).

5.° Pasemos á los Padres Apostólicos. Prescindiendo de otras alegaciones y alusiones más ó menos probables, pero no ciertas (2), citaremos las siguientes que no dejan lugar á duda.

α) San Ignacio M., discípulo de San Juan, en su epístola á los magnesianos, cap. VIII (3), á los Romanos, cap. VII (4), á los de Filadelfia, cap. VII (5) contiene alusiones manifiestas á los pasajes 1, 1-2; 6, 35, 51, 3, 8 del Evangelio de San Juan. El primer pasaje es inexplicable, si no se presupone conocida por los lectores la eternidad del Verbo y su consustancialidad con el Padre, doctrina únicamente consignada en el Evangelio de San Juan y de ningún modo en documento alguno distinto de él. La doctrina gnóstica ignoraba ambos caracteres. El racionalismo ha hecho lo posible para eludir la fuerza de estos testimonios, ya negando con Baur, Schwegler y Davidson la autenticidad de las opístolas, ya pretendiendo explicar las alusiones como eco de la tradición oral; pero en vano: la

---

(1) Si se compara atentamente entre sí los tres pasajes es imposible objetar con Davidson que San Justino en el tercer pasaje alegue el testimonio de los sinópticos y que sólo pretenda consignar en él el parto virginal y no la preexistencia de Jesucristo en el seno del Padre; porque en este tercer pasaje San Justino no hace más que remitirse á lo que dijo en el núm. 100, y allí se propone explicar las dos naturalezas y generaciones de Jesucristo, la una como primogénito del Padre coeterno con él y anterior á todas las criaturas, la otra como hombre nacido de la Virgen.

(2) Véase á Schanz, comm. üb das Ev. d. heil. Joann. Einleit, § 2.

(3) ... διά Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ, ὅς ἐστιν αὐτοῦ Λόγος αἴδιος, οὐκ ἀπὸ σιγῆς προελθὼν, ὅς κατὰ πάντα εὐηρέστησεν τῷ πέμψαντι αὐτόν.

(4) Ἄρτον θεοῦ θελω, ἄρτον οὐράνιον, ἄρτον ζοῆς, ὅς ἐστιν σὰρξ Ἰησ. Χρ. ... πόμα θεοῦ θελω τὸ αἶμα αὐτοῦ.

(5) τὸ Πνεῦμα οὐ πλανᾶται ἀπὸ θεοῦ ὄν. Οἶδεν γὰρ, πόθεν ἔρχεται, καὶ ποῦ ὑπαγει.

autenticidad ha sido victoriosamente demostrada por Hefele, Denzinger, Funk, Nirschl y otros (1), y el origen por la tradición oral es inadmisible; pues con ella es imposible explicar satisfactoriamente la conformidad casi literal de algunos pasajes con nuestro cuarto Evangelio.

β) San Policarpo, Ep. ad Philipp. cap. VII, emplea el pasaje de la primera Epist. de San Juan, 4, 3. Conoció, pues, esta Epístola; pero si la conoció, no pudo menos de conocer el Evangelio, porque la Epístola es su introdución.

γ) El autor de la Epístola á Diogneto (2) en el cap. VII no hace más que amplificar oratoriamente algunas ideas fundamentales y propias del Evangelio de San Juan. Dice en sustancia que Dios, para fundar la verdadera religión del mundo, *envió desde el cielo y puso entre los hombre á la Verdad y al Verbo Santo* (3) *é incomprensible:* envió no á un ministro suyo terreno ó celestial, sino *al Criador mismo y Artífice de todo lo criado...* A éste envió Dios al mundo, *no á tiranizarle, sino á salvarle:* envióle como á *verdadero Dios*, como lo es él mismo..., *no á juzgar, ni á condenar al mundo.* Es evidente que el autor conocía y estaba familiarizado con el Evangelio de San Juan. Compárense las sentencias subrayadas con San Juan, 1, 1-14; 1, 2-3; 3, 16-18; 10, 36. También en el capítulo precedente explana dos ideas propias del Evangelio de San Juan. No puede decirse que estos pasajes sean la base del Evangelio construído posteriormente, ya porque

---

(1) Véase á Migne P. G., t. 5, Introd. general del Vol. y part. á las Epíst. de San Ignacio.

(2) La redacción de esta carta la colocan los críticos en tiempo de Trajano, es decir, poco después de la del Evangelio: su autor es desconocido: hállase en Migne G. P., t. 2, col. 1.168. El pasaje citado, colección 1.176-1.177.

(3) La versión latina en Migne dice Verbum *factum;* es evidentemente un error. El texto griego lee λογόν αγιον y aunque en los manuscritos hay alguna dificultad en la lectura, es imposible pueda leerse ακτον ó cosa semejante, pues este calificativo del Verbo es directamente opuesto al siguiente απεριvoητον=incomprensible.

la amplificación supone su objeto y no viceversa, ya porque el autor se propone explicar en este capítulo las excelencias de la Religión cristiana por la dignidad de su fundador; esta explicación supone conocidas las propiedades de aquél. El cuarto Evangelio, pues, existía ya y gozaba de autoridad suma entre los cristianos ya á principios del siglo II, y por tanto su origen se remonta á los tiempos apostólicos.

6.° Ni debe ni puede omitirse en esta cuestión el testimonio de los herejes. Los primeros gnósticos emplean el Evangelio de San Juan en confirmación de sus errores. Ptolemeo, discípulo de Valentín, dice expresamente que «Juan, discípulo del Señor,» enseña en los primeros versos de su Evangelio la doctrina gnóstica sobre la que los valentinianos llamaban *primera octonación* (1).

Heracleón, confidente de Valentín (Οὐαλεντινοῦ γνώριμος, como le llama Orígenes), escribió un comentario sobre el Evangelio de San Juan, para confirmar sus teorías gnósticas.

Valentín empleaba el testimonio de San Juan 10, 8, para el mismo fin, y de todos los valentinianos en general dice San Ireneo que usaban del Evangelio de San Juan completo (2).

Valentín murió hacia el año 160; por consiguiente, los testimonios que hemos citado de estos herejes pertenecen, lo más tarde, próximamente al fin de la primera mitad del siglo II.

Todavía es más antiguo Basílides, pues diseminaba su herejía en tiempo de Adriano y Antonino Pío. Este heresiarca, que se fingía discípulo del Apóstol San Matías, empleó como

---

(1) San Iren. contr. hær. I, cap. VIII, núm. 5. El pasaje empieza; Ἰωάννης ὁ μαθητὴς τοῦ Κυρίου, βουλόμενος εἰπεῖν τὴν τῶν ὅλων γένεσιν, καθ' ἣν τὰ πάντα προέβαλεν ὁ Πατὴρ, ἀρχήν τινα ὑποτίθεται... y después de exponer á su modo los vv. 1-14, concluye: Ἀκριβῶς οὖν καὶ τὴν πρώτην ἐμήνυσε Τετράδα, Πατέρα εἰπὼν καὶ χάριν καὶ τὸν Μονογενῆ καὶ Ἀλήθειαν. Οὕτως ὁ Ἰωάννης περὶ τῆς πρώτης καὶ μητρὸς τῶν ὅλων Αἰώνων ὀγδοάδος εἴρηκε.

(2) Hi autem qui a Valentino sunt, eo quod est secundum Joannem plenissime utentes. (Falta el original griego de este fragmento.)

sentencias evangélicas pasajes del Evangelio de San Juan (1).

Por el mismo tiempo escribía el célebre Celso, el cual arguye á los cristianos, porque mientras por una parte dicen que «el Hijo de Dios es el *Verbo mismo* de éste» (τοῦ θεοῦ Αὐτολογον), por otra parte «presentan como Hijo de Dios, no al Verbo puro y santo, sino á un hombre despreciabilísimo condenado y azotado» (2). Luego Celso vió consignada la doctrina del Verbo en los libros sagrados del cristianismo; y no existe otro libro donde se exponga dicha doctrina, sino el cuarto Evangelio.

El racionalismo trata de eludir la fuerza de estos argumentos, diciendo que los Padres atribuyeron á los fundadores de las sectas del gnosticismo sistemas que sólo alcanzaron su perfecto desarrollo más adelante; y respecto de Celso, Bretschneider, Baur y Davidson pretenden que escribía hacia 170, y que así los testimonios de este incrédulo y de aquellos herejes no tienen la antigüedad suficiente para engendrar una certidumbre completa.

A la primera de estas observaciones debe, sin embargo, responderse, que afirmar no es demostrar; ya en los tiempos apostólicos San Pablo habla de genealogías interminables (3), y Ptolemeo, discípulo de Valentín, no tiene dificultad en atribuir el Pleroma gnóstico, casi completo, al mismo San Juan Evangelista, lo cual no hiciera si su desarrollo hubiera sido tan reciente como suponen los adversarios. Finalmente, pretender tachar de ignorantes ó de impostores á varones como San Epifanio, Tertuliano y San Ireneo, sobre todo á este último, que era casi contemporáneo de Marción, Ptolemeo, He-

---

(1) «Y esto es, dice (Basílides) lo que se dijo en los Evangelios: *Había la luz verdadera que ilumina á todo hombre que viene á este mundo.*» (Philosophumena, lib. VII, n. 22.) Hállase esta obra, de autor desconocido, entre los escritos de Orígenes en la colección de Migne. (P. G, t. XVI, col. 3.306.) En el mismo libro n. 27 (col 3.318) cita Basílides el pasaje de San Juan, 2, 4; *todavía no es llegada mi hora.*

(2) Orig. contr. Celso, libr. II, cap. 31.

(3) 1 Timoth. 1, 4.

racleon y Valentín; y, como él mismo lo dice (1) y lo confirma Tertuliano, estudió con singular empeño los sistemas gnósticos, es presunción intolerable.

No es necesario citar el testimonio de Marción, el cual, según Tertuliano, en una carta había profesado la fe en los cuatro Evangelios (2).

§ III. Argumentos internos en favor del valor histórico del cuarto Evangelio.

Pueden dividirse en tres clases: unos prueban en general que el autor era palestinense; otros que además fué discípulo inmediato del Señor; otros, finalmente, que no es otro que el mismo San Juan.

1.° El autor se muestra muy conocedor de la geografía y topografía, usos y costumbres de Palestina; pues señala con precisión, no sólo provincias, sino ciudades y aun aldeas, con otros puntos particulares: v. g., 1, 28.43.44; 2, 1.13; 3, 23; 4, 4.6.43.47; 5, 2.3; 6, 1.3; 16, 17.22.25; 8, 2.20; 9, 7; 10, 23.40; 11, 1.7.18.54; 18, 1; 19, 13.38.41; 20, 11; 21, 8; conoce que sólo á la sinagoga ó á delegados suyos pertenecía examinar las cuestiones sobre doctrinas ó ritos religiosos (1, 19.27); conoce el uso de purificarse antes y después de la mesa (2, 6); así como las impurezas legales que impedían practicar los ritos pascuales (19, 2, 8), las solemnidades mayores y menores, con la ley de presentarse en el templo á celebrar las mayores (2, 13; 5, 1; 7, 2 siguientes; 12, 1.12.20; 13, 1.2, etc.), y la costumbre de hacerlo en las menores

---

(1) Contr. her. libr. I. Introd. n. 2. Según este testimonio, San Ireneo estudió los escritos de los discípulos de Valentín, sobre todo de Ptolemeo y Heracleon, tuvo conferencias con ellos y comprendió sus sistemas.

(2) Tertul. contr. Marc. 44 y De carne Christi, 2. En el primer pasaje dice Tertuliano que Marción expresaba en dicha carta la fe en el Evangelio de San Lucas; pero en el segundo la extiende á todo lo que comprende la tradición cristiana.

(10, 22); las opiniones de los judíos sobre el Mesías y su índole de gran Profeta é intérprete de Dios (1, 21.45; 4, 25; 6, 14; 7, 26.27); de Taumaturgo (1, 50; 6, 30; 7, 31; 12, 37), de Rey (1, 49; 6, 15; 18, 30 comparado con 33 siguientes), su cualidad de descendiente de David y de su solar de Belén (7, 42). Igualmente tiene noticia de la constitución de la Sinagoga y la naturaleza del Pontificado (7, 26.32.45.53; 9, 13.22; 11, 47 siguientes; 18, 3.13 siguientes). Es, pues, imposible que el autor no sea palestinense.

2.° En todo el discurso del Evangelio, cuando introduce hablando ú obrando á algún discípulo en particular, le nombra por su nombre propio (1) y solamente observa con la misma constancia la regla contraria, al tratar de uno á quien da el calificado de *un discípulo* (2); es evidente que un conocimiento tan minucioso de circunstancias familiares á Jesús y al Apostolado, no puede convenir sino á un discípulo inmediato del Señor; como también que para observar regla tan opuesta entre los demás discípulos y ese particular, á quien no nombra, debió tener alguna razón; y ninguna mejor puede asignarse, sino que ese es precisamente el autor. El autor, por consiguiente, del Evangelio es un discípulo y Apóstol de Jesucristo.

3.° El cuarto Evangelio no expresa, es verdad, el nombre de su autor, pero le da á conocer suficientemente. Cuatro veces (3) se hace mención de *un discípulo*, á quien designa con el calificativo de ***amado de Jesús***, añadiéndose en dos de ellas la circunstancia de haberse reclinado la noche de la cena sobre el pecho del Señor (4); y de ese mismo se dice 21, 24, que es el autor del Evangelio. Este discípulo no es otro que

---

(1) 1, 40.41.43.45.46; 3,1 siguientes; 6, 5.8.69; 7, 50; 11, 16; 12, 4.21.22; 13, 6.8.21 comparados con 26; 14, 5.8.22; 18, 2.10.16 siguientes 20, 24 siguientes; 21, 7.11 siguientes.

(2) 13, 23; 19, 26; 20, 2; 21, 20.

(3) Ibid.

(4) 13, 23; 21, 20.

San Juan; porque, según los sinópticos, los discípulos á quienes el Señor mostró particular predilección, entre los cuales debe hallarse *el amado*, autor de nuestro Evangelio, y á quienes dispensaba especiales favores, fueron San Pedro, Santiago el Mayor y San Juan. De los dos primeros ninguno es el amado de quien hablan los cuatro pasajes arriba dichos; no San Pedro, pues se le distingue expresamente de él; no Santiago, porque había muerto el año 42 ó 43, mucho antes que se escribiera nuestro Evangelio; pues éste fué escrito después de la muerte de San Pedro, como se vé por 21, 18.

4.° El autor de nuestro Evangelio estuvo presente al pie de la Cruz, á la Crucifixión, muerte de Jesús y lanzada en el Calvario (19, 35); pues el ***vera dicit*** ἀληθῆ λέγει, en presente, no puede referirse sino al testimonio que da por escrito en el Evangelio mismo al redactarlo. Pero el único discípulo que estuvo al pie de la Cruz fué San Juan, y de ningún otro se refiere que lo estuviera.

§ IV. Objeciones contra la genuinidad del Evangelio de San Juan.

Las objeciones que el racionalismo contemporáneo propone pueden reducirse á cuatro clases: crítico-exegéticas, críticas, históricas y dogmáticas.

Dificultades crítico-exegéticas.

No son nuevas, y en este punto la escuela crítica de Tübingen no ha hecho más que repetir lo que ya en el siglo III expuso San Dionisio Alejandrino. El célebre discípulo de Orígenes propuso el dilema que hoy repite la crítica: Siendo imposible que el Apocalipsis y los demás escritos que llevan el nombre de San Juan pertenezcan al mismo autor, por la oposición que se nota en muchos puntos entre esos escritos, es necesario ó hacer á San Juan autor del Apocalipsi y á otro del Evangelio y las cartas, ó al contrario. San Dionisio subsumia: pero el

Apocalipsi es de Juan el presbítero. Luego el Evangelio es del Apóstol. La escuela de Tübingen ha invertido la subsunta: pero el Apocalipsi, ha dicho, es del Apóstol Juan. Luego el Evangelio no lo es.

Los puntos de oposición entre el Apocalipsis y el Evangelio son: 1.°, el estilo y lenguaje; 2.°, las opiniones religiosas. El lenguaje en el Evangelio es helenista puro, elegante; por el contrario, el Apocalipsis abunda aun en faltas gramaticales de barbarismos y solecismos; esta diversidad ya la indicó San Dionisio (1). Además, la disposición y estilo son diversos.

El Evangelio no expresa el nombre de su autor; el Apocalipsis lo estampa en la introducción. En el Apocalipsis aparece un estilo y modo de escribir copioso, que muestra un ingenio exuberante, rica imaginación; en el Evangelio el estilo es reposado, filosófico, y revela un ingenio donde predomina el cálculo y la razón; además en el Evangelio aparece una cultura más que mediana en erudición rabínica; por el contrario, en los escritos genuinos de San Juan aparece un hombre de escasa instrucción y así nos le presentan también los Hechos (4, 13) (2).

---

(1) En Eusb. H. E. 8, 27.—San Dionisio no admitía que el Apocalipsis fuera de San Juan, por creer que este libro favorecía al milenarismo. No es de este lugar tratar la cuestión sobre la canonicidad del Apocalipsis, de la cual trataremos en la segunda parte. Baste observar que el Apocalipsis cuenta en su favor numerosos testimonios desde los tiempos inmediatos á su redacción. Según ellos, el libro tiene por autor á San Juan, y desde luego fué tenido como inspirado.

(2) El dilema comparativo entre los dos escritos de San Juan ha parecido tan concluyente á los críticos, que Lücke ha llegado á decir: «In der neutestamentlicher Kritik steht nichts so fest als dass der Ap. Joannes, wenn er der Verfasser des Evangeliums und der Briefe ist, die Apokalipse nicht geschrieben hat; oder wenn diese sein Werk ist, er nicht der Verfasser der andern Schriften sein kann.» (En Baur Krit. Unters., pág. 345, nota) En la crítica del Nuevo Testamento nada hay tan sólidamente establecido como que el Apóstol Juan no ha escrito el Apocalipsis, si es el autor del Evangelio y de las Cartas; ó que si el Apocalipsis es obra suya, no puede ser autor de los escritos restantes.

Resolveremos estas dificultades antes de pasar al núm. 2. La diferencia del lenguaje entre el Evangelio y el Apocalipsis no es tanta como pretenden los adversarios; y San Dionisio la exageró notablemente llevado del espíritu de partido. Aunque las dicciones en el Evangelio sean castizas, la contextura de la frase no es helénica, sino aramea, como se ve ya por su estilo cortado, ya por las partículas copulativas y de transición que reflejan la monotonía de las lenguas de Palestina. Es verdad que no hay los barbarismos, y sobre todo, los solecismos que en el Apocalipsis; pero esta diferencia, así como la que existe entre la exuberancia del estilo, la abundancia y originalidad de imágenes en el Apocalipsis y la sobriedad en uno y otro en el Evangelio, puede explicarse sin recurrir á diversidad de autores, por razón de la índole diversísima de ambos escritos. Los defectos de lenguaje en el Apocalipsis se deben á la índole profético-apocalíptica de este libro. Entre los judíos se habían escrito, ya antes de la redacción del Apocalipsis, muchos libros de índole fantástica y misteriosa, cuyos autores ponían especial estudio en imitar el estilo de los Profetas antiguos que escribieron sus profecías en estilo simbólico, como Ezequiel y Daniel; de ahí resultó una literatura especial con caracteres de lenguaje y estilo también especiales, entre los cuales aparece muy pronunciado el de descuidar la construcción y reglas gramaticales de la lengua griega (1). El Apocalipsi comunicado á San Juan en símbolos misteriosos, fué redactado después por el Santo Apóstol en aquel lenguaje que se había hecho propio de esta clase de escritos.

Una prueba ó confirmación de esta intención deliberada del autor, es que aunque en algunos pasajes haya solecismos, por ejemplo, en el uso de los casos después de preposición; en las aposiciones; en el uso de los verbos en el modo finito como si fueran sustantivos; en otros sin embargo recurren estas mis-

---

(1) Aberle, Einleit.—Véase Cornely: Introd. spec. in N. T., p. 706. —Schanz, comm. üb. das Evang. des heil Joannes Einl. § II.

mas relaciones expresadas correctamente según las reglas gramaticales (1). La exuberancia del estilo, y las imágenes son también efecto de la índole profética del libro: las imágenes y símbolos le fueron propuestos en la visión misma, y no dependen del redactor: de lo demás perteneciente al estilo, dígase lo mismo que del lenguaje. El Evangelio, por el contrario, es una obra histórica ó histórico-dogmática, la cual por su misma índole, excluye tales caracteres.

Examinemos las opiniones religiosas.—El Apocalipsis, según Baur y su escuela, presenta un carácter judaizante muy marcado: es un escrito político-teocrático, particularista y antipaulino; mientras el Evangelio presenta ideas universalistas de mayor amplitud de miras que las del mismo San Pablo. Además, el Evangelio se ocupa todo en escenas escatológicas, desconocidas en el cuarto Evangelio.

Pero no es difícil deshacer estas dificultades: si se examina con atención el pensamiento capital y su desarrollo, échase de ver lo infundado de semejante acusación. El Apocalipsis no canta el triunfo de la teocracia política judaica sobre los romanos opresores, sino el triunfo de los escogidos de Dios en la serie de los siglos, cuando terminada su peregrinación en la tierra, pasen á formar la Sión Celestial. Entre esos escogidos los hay de todas las naciones y pueblos; pues con los 144.000 sellados de las 12 tribus de Israel, ve el Profeta otra muchedumbre innumerable de todas las gentes y tribus del universo. Esta concepción nada tiene de política temporal, ni de judaizante particularista, y concuerda perfectamente con la que de la Iglesia nos da el cuarto Evangelio, distinguiendo dos clases de ovejas, judíos y gentiles, que entran en un mismo redil, para ser gobernadas por un solo Pastor. (San Juan, 10, 16.)

Respecto de la índole escatológica del Apocalipsis, tampoco hay contradicción alguna en este punto entre él y el Evange-

(1) El P. Cornely cita numerosos ejemplos, lug. cit. pág. 704.

lio: la habría si éste último negara las soluciones escatológicas que aquél describe, pero no es así: por el contrario, los rasgos principales del desenlace de la historia del Universo, que son la resurrección universal y el juicio final por Jesucristo, se inculcan repetidas veces y solemnemente en el Evangelio. La única diferencia está en que el Evangelio lo anuncia, pero no lo describe: el Apocalipsis lo describe exponiendo detalladamente la serie de acontecimientos portentosos que le han de preceder.

Dificultades críticas.

Además de las dificultades crítico-exegéticas, Baur propone largamente otras objeciones puramente críticas, impugnando por su orden el valor de los testimonios aducidos. Divídelos en dos clases, eclesiásticos y extra-eclesiásticos. Ciñéndonos á solos los primeros, pues las dificultades tomadas de los restantes están ya resueltas, Baur reduce sus argumentos á estos tres grupos, á los cuales iremos satisfaciendo separadamente por no amontonarlos y por no fatigar la memoria. 1.° El testimonio de los Padres alegado en el primer argumento es nulo, porque pertenecen al siglo II, es decir, á una época completamente falta de crítica, pues α) en esa época se formaba el canon del Nuevo Testamento como fundado en la tradición apostólica, admitiendo sin embargo en él libros que aun los mismos católicos no admiten. β) San Ireneo apela al testimonio de los Padres para probar que Jesús vivió más de cuarenta años. γ) El mismo escritor, aunque asegura que el cuarto Evangelio fué escrito por San Juan, no dice sin embargo en qué fundamentos apoya su afirmación, ni cita para confirmarla á Papías, ni á Policarpo, ni á los Presbíteros de Asia. Del mismo modo Teófilo Antioqueno dice que San Juan escribió el Evangelio, pero sin indicar por dónde lo sabe. δ) La crítica de aquellos Doctores está representada en la razón que San Ireneo da para probar que los Evangelios

no pueden ser más ni menos que cuatro: esa razón es que así como son cuatro las partes del mundo, y cuatro también los vientos principales, así el Espíritu de vida que anima á la Iglesia, que es el Evangelio, debe dividirse en cuatro columnas que despiden ese espíritu. ε) Finalmente, es cierto que desde los últimos años del siglo II se atribuye casi sin contradicción á San Juan el cuarto Evangelio; pero ese reconocimiento no se apoya en nada que merezca el nombre de testimonio histórico: decir que tal reconocimiento está fundado en la conciencia tradicional histórica de la Iglesia antigua, es un proceder ilegítimo.

Veamos lo que valen estos argumentos. Dice Baur que la prueba tomada de los Padres del siglo II no tiene valor por la falta de crítica con que procedían aquellos Doctores. Pero semejante objeción es una pura calumnia. Ya hemos dicho en las pruebas el fundamento que los Padres tenían: no admitían como genuino libro alguno sagrado, si no les constaba por testimonios idóneos de su origen apostólico; protestan repetidas veces que ésta es la piedra de toque para la admisión de tales libros. En sus disputas con los herejes sobre la admisión de los libros que éstos pretendían introducir como apostólicos, colocan la cuestión bajo un aspecto puramente crítico é histórico. Óigase á Tertuliano disputar con Marción sobre la genuinidad del Evangelio de Marción y del de San Lucas: «Funis ergo ducendus est contentionis *pari hinc inde nisu fluctuante*. Ego meum dico verum (esto es, auténtico, de origen apostólico), Marcion suum. Quis inter nos determinabit, nisi temporis ratio ei præscribens auctoritatem quod *antiquius reperietur*, et ei præjudicans vitiationem, quod *posterius revincetur*.»—¿Cómo establece Tertuliano la cuestión? Se pone al igual con Marción: *pari* hinc inde nisu fluctuante; ego dico meum verum, Marcion suum. ¿Qué juez invoca para el fallo de la sentencia? la antigüedad: *temporis ratio*. ¿A qué medio apela para reconocerla? Al examen crítico-histórico: «ei præscribens auctoritatem quod antiquius *reperietur*»; nótese bien que no dice *reperitur*, sino *reperietur*, sujetando su Evangelio

y el de Marción á un *nuevo* examen histórico-crítico (1). Si esto es falta de crítica, desearíamos que Baur nos indicara qué es lo que entiende bajo este nombre.

Pero en ese tiempo, dice Baur, los Padres (alude á Clemente Alejandrino) admitían como canónicos y apostólicos libros que no lo eran.

Es falso: en favor de la canonicidad de un libro apócrifo jamás reinó la unanimidad y continuidad que sobre los genuinamente tales: *alguna* Iglesia por *algún* tiempo pudo tal vez contar como canónico y apostólico algún libro que no lo era; pero jamás existió uniformidad entre las diferentes Iglesias, ni continuidad en la serie de los siglos. Además, aun aquel mismo juicio particular y aislado no presenta en el escritor que le propone aquel carácter de certidumbre que sobre los demás libros. Pero cuando nosotros alegamos, para demostrar la autenticidad, el testimonio de los Padres, no invocamos el testimonio de uno ú otro testigo, sino el de numerosos Doctores de todas las Iglesias que sin interrupción y de un modo categórico afirman el origen apostólico de esos libros.

San Ireneo apela, es verdad, al testimonio de los Padres para confirmar su opinión sobre la edad del Señor; pero, 1.°, esa apelación condena el juicio que de los Padres del siglo II hace Baur, al afirmar que procedían sin consultar los testimonios de la tradición; 2.°, en la cuestión concreta hay que distinguir en las palabras de San Ireneo dos elementos: uno principal y otro accesorio; el principal es que Jesús cuando terminaba su predicación tenía no solos treinta años, de modo que fuera un mancebo, como pretendían los valentinianos, sino bastante más

(1) No se deduzca de aquí que Tertuliano admitia el examen que se llama *dubitativo* de la autoridad canónica ni histórica de un libro sagrado. Tertuliano no duda; para sí el examen es *confirmativo*; en su adversario permite el examen dubitativo. Procede como un profesor, el cual, aunque positivamente cierto del valor y resultado final de una demostración, se acomoda al estado del discípulo. Lo que se dice de Tertuliano dígase de los demás grandes Doctores de aquella época. No sería difícil alegar pasajes análogos al de Tertuliano.

edad y que era ya provecto. El accesorio es la determinación precisa del concepto de juventud y de edad provecta, que puede depender de apreciaciones subjetivas, y por tanto varias. Este segundo elemento es personal y subjetivo de San Ireneo, el cual cree que edad provecta es la que pasa de cuarenta años. Alega el testimonio de los presbíteros de Asia para demostrar que Jesús no era un mancebo, sino que había tocado á la edad provecta. Con este primer elemento de carácter objetivo junta San Ireneo su apreciación personal, y por eso parece que el testimonio de los presbíteros descendía en boca del Santo Doctor á determinar la edad precisa que señala San Ireneo; pero no es así, y un lector experto distingue perfectamente ambos elementos y no atribuirá á las palabras de San Ireneo el valor que supone la objeción.

Pero Ireneo, dice Zeller, no alega testimonios para confirmar su afirmación de que el cuarto Evangelio fué escrito por San Juan. ¡Falso! Ireneo alega tres testimonios solidísimos y superiores á toda réplica: el de las Iglesias de Esmirna y Éfeso, el de Policarpo y el de los presbíteros de Asia, como ya lo explicamos.—Teófilo no alega testimonios porque su escrito no es polémico sobre el origen apostólico de los Evangelios, como lo son los escritos de Tertuliano y San Ireneo.

La cuarta objeción es maliciosa, pero vana. San Ireneo emplea aquella congruencia á manera de amplificación oratoria, pero solamente después de alegar los testimonios que hemos dicho y sin pretender darle otro valor que el de amplificación literaria. Por lo dicho se ve que es igualmente calumniosa la quinta objeción. Pero ya que habla Baur de la conciencia tradicional de la Iglesia, que Lücke propone, pero que como buen protestante no define, hemos de advertir que además de los testimonios críticos, por decirlo así, de los Doctores eclesiásticos, existía en la Iglesia otro testimonio todavia de mucho más peso, para juzgar de la autoridad canónica y apostólica de los libros. Ese testimonio consiste en el uso litúrgico y dogmático que de los libros sagrados hacía la Iglesia desde los tiempos apostólicos. Del uso litúrgico ya en los orígenes del

cristianismo da testimonio San Justino M. (1), y más tarde entre otros el Concilio cuarto de Cartago. Del dogmático la enseñanza viva de la Iglesia, y á él apela sabiamente el Concilio de Trento en la cuestión del canon. Estos puntos los trataremos con más amplitud en la segunda parte de nuestra obra.

Pasemos al segundo grupo de argumentos que propone Baur. α) La oposición de los alogianos á admitir el cuarto Evangelio como escrito por San Juan demuestra que no existía en la Iglesia antigua la unanimidad y continuidad de testimonios que se pretende sobre el origen apostólico del cuarto Evangelio y que en este punto nada seguro y determinado se sabía; pues aunque los alogianos se movieron á desechar el cuarto Evangelio por razones dogmáticas, como lo es la de negar la persona del Espíritu Santo, siempre es cierto que el solo hecho de la oposición demuestra que no existía la conciencia *del origen apostólico* de dicho escrito; pues de haber existido, era imposible dicha oposición. β) Los alogianos se fundaban también en razones críticas, cual es la oposición entre el cuarto Evangelio y los sinópticos. γ) Si no alegaban argumentos históricos, lo cual ignoramos, esto era debido á que no eran unos sabios como Eusebio de Cesarea. Pero sea lo que fuere de este punto, el hecho cierto es que no existe en el tiempo intermedio entre los Apóstoles y el fin del siglo II testimonio alguno histórico en favor de la genuinidad. Considérese bien lo que significa un silencio tan prolongado y tenaz. Tal silencio no puede ser casual; si el Evangelio era efectivamente de San Juan, es imposible que no le citaran los escritores de aquella época; pues por ejemplo, á San Justino M. le hubiera servido maravillosamente para confirmar su doctrina del λογος; y sin embargo, Justino reconoce á Juan por autor del Apocalipsis, pero no del Evangelio.

Satisfagamos á los diversos miembros de este grupo. La

(1) Apol. 1, n. 67.

oposición de los alogianos nada prueba; pues no alegaban fundamento sólido para su afirmación, ni tampoco demostraban que los motivos que tenía la Iglesia para admitir el origen del cuarto Evangelio fueran infundados. San Epifanio y San Ireneo refieren las razones que alegaban aquellos herejes en su favor y son de ningún valor. No es verdad que los católicos adujeran sólo razones dogmáticas como ya lo hemos visto. Por lo que hace á las razones críticas de los alogianos, repetidas también por Baur, se desvanecen con suma facilidad. Consistían éstas en la oposición entre el cuarto Evangelio y los sinópticos; demostraban la oposición porque San Juan no hace mención del bautismo y tentación de Jesús, ni expone todos los testimonios del Bautista. Pero lo primero es porque supone conocida la narración de los sinópticos, y por eso, expuesta la generación eterna del Verbo, é indicada brevísimamente la encarnación, pasa en seguida á exponer la historia de la predicación, empezando por los testimonios del Bautista. De éstos tampoco es su intención exponerlos todos; por eso pone en primer lugar el solemne que dió ante los enviados del Sanedrín; pero el v. 26 (εστηκεν = stetit, pretérito) indica con claridad que la historia aquí referida (1, 19-28) es posterior al Bautismo y al testimonio dado entonces por el Bautista según el v. 34, quedando, por consiguiente, entre los vv. 18 y 19 espacio para el Bautismo y la tentación. En el último miembro confiesa indirectamente Baur que Eusebio en la cuestión del canon procedió por motivos críticos, y efectivamente así es, como consta por muchos pasajes de su historia y lo expondremos en su lugar (1). Y si esto se concede, bastará examinar cuál fué el resultado obtenido por este sabio para saber si la

(1) Cuando hablemos del Canon. También hemos dicho lo suficiente sobre este punto, tanto al resolver la dificultad contra la crítica de Eusebio en los argumentos generales sobre el valor histórico de los cuatro Evangelios, como al vindicar la autoridad y competencia de los grandes Doctores de los siglos precedentes, en cuyos testimonios se funda Eusebio.

causa de haber sido admitido como canónico el cuarto Evangelio por los Padres del siglo II fué la falta de crítica de aquella edad.

Tercer grupo.—En el tiempo intermedio entre el fin del siglo II y la época de los Apóstoles en vano buscamos testimonios, aun en aquellos escritores que como Papías, Policarpo y Polícrates vivieron en el Asia Menor, donde San Juan pasó el último tercio de su vida y debió haber escrito el Evangelio; pues α) los testimonios que se alegan son en parte injustificados y en parte tan vagos é inseguros, que no merecen examen.—β) Sólo merece alguna atención el testimonio de Eusebio sobre Papías, del cual dice que emplea testimonios tomados de la primera Epístola de San Juan (1), de donde deducen los defensores de la autenticidad que, pues la Epístola primera de San Juan es imitación (Nachbild) del Evangelio, si al principio del siglo II existía y era conocida la Epístola, también debía existir y ser conocido el Evangelio. Pero este testimonio de Eusebio no tiene valor alguno: 1.°, porque las alegaciones de la primera Epístola de San Juan atribuídas á Papías por Eusebio deben ser como las que atribuye á Policarpo respecto de la primera Epístola de San Pedro. Eusebio dice que Policarpo en su Epístola á los filipenses emplea testimonios de la primera de San Pedro, y, sin embargo, Policarpo no hace mención de la Epístola de San Pedro; 2.°, en otra parte Eusebio da el nombre de alegación á una sentencia que tiene alguna analogía remota con un pasaje de San Juan; pero esa sentencia puede explicarse por la tradición oral. Concluyamos, pues, que Eusebio toma por alegaciones algunas sentencias que tienen alguna analogía con pasajes de la Epístola.—γ) En la época que sigue inmediatamente á los Padres Apostólicos, se alegan testimonios de Justino M.; pero Justino nunca

---

(1) Κέχρηται μαρτυρίαις ἀπὸ τῆς προτέρας Ἰωάννου ἐπιστολῆς. **Historia ecles. 3, 39.**

cita el Evangelio de Juan. Hay en sus escritos pasajes que tienen alguna semejanza con el cuarto Evangelio; pero una clase de estos pasajes puede eliminarse desde luego, porque son expresiones que no podían menos de ocurrir en cualquiera discurso acerca de doctrina cristiana. Hay otra clase que guarda más semejanza, pero no tanta que no pueda explicarse sin recurrir al empleo del cuarto Evangelio. Es verdad que en la teoría del Λογος que expone Justino conviene con el cuarto Evangelio en llamar al Verbo *Luz de los hombres, Unigénito, Hijo unigénito, Criador por quien todas las cosas fueron hechas,* y que para designar la encarnación emplea la voz σαρκωθῆναι. Pero estas semejanzas nada prueban en un escritor que conocía á Filón y escribía en una época en que pululaban las especulaciones sobre el Λόγος.

De las alegaciones históricas del cuarto Evangelio atribuídas á Justino, la primera (Apol. 1, n. 61 comp. con San Juan 3, 5) está tomada, no del cuarto Evangelio, como lo demuestra la ausencia de la voz αμην, las frases βασιλεια τοῦ θεοῦ en lugar de των ουρανῶν y ανωθεν γηννηθηναι en lugar del simple γεννηθηναι, sino del Evangelio de los hebreos; pues en la Clementina XI hay la misma alegación tomada de este Evangelio (1).

Examinemos este último grupo. Es verdad que entre los muchos testimonios de los Padres Apostólicos que los autores proponen, hay no pocos que no demuestran la tesis, pero eso no prueba más sino que algunos apologistas emplean á veces argumentos poco eficaces; de esos testimonios prescindimos nosotros y nos atenemos á los alegados, cuya eficacia nada desmerece por la debilidad de los primeros. El testimonio de Eusebio sobre San Papías es eficacísimo, porque no podía afirmar que el Santo Doctor emplea testimonios de la primera Epístola de San Juan, si no estuviera cierto de que es así. Las dos razones alegadas por Baur, lejos de desvirtuar la fuerza del testimonio de Eusebio, la robustecen; pues en primer

---

(1) Baur: Kritisch. Untersuch., p. 349 y siguientes.

lugar es completamente cierto que San Policarpo emplea testimonios de la primera Epístola de San Pedro, aunque no nombra expresamente la Epístola, ni el autor. Las palabras ος ανηνεγκεν... στωματι αυτοῦ del pasaje de San Policarpo convienen á la letra con 1 Petr. 2, 24.22, y es imposible explicarlas por sola la tradición oral. Por otra parte, tampoco puede decirse que la sentencia de Policarpo sea el fundamento sobre el que se escribiera posteriormente la llamada primera de San Pedro; ya porque en el párrafo en que las emplea Policarpo, éste expone la doctrina recibida de los Apóstoles, á cuya perseverante guarda había exhortado al fin del párrafo precedente, y por consiguiente, es exposición de doctrina apostólica ya conocida; ya porque ningún vestigio se encuentra en la historia antigua de la Iglesia que indique la relación cronológica que se pretende entre los dos documentos.

Por lo que hace á San Justino, insistimos, sobre todo en los dos puntos que propusimos: la doctrina del Λογος y la alegación de San Juan 3, 5. Los cuatro puntos de analogía que reconoce y enumera Baur no pueden explicarse sino por el uso del Evangelio por San Justino; la razón completamente apodíctica es que lo dice expresamente el mismo Santo Doctor, como ya lo expusimos; además, ni los escritos de Filón ni los de los demás platónicos ó neoplatónicos podían dar á Justino una idea del Verbo que ellos mismos están muy lejos de tener. San Cirilo Alejandrino, que escribía cuando el neoplatonismo había alcanzado en Plotino, Numenio y otros su más alto grado de perfección, hace notar que entre el neoplatonismo y la concepción cristiana del Verbo medió siempre una diferencia, pero que constituye un abismo de separación: la consustancialidad del Verbo con el Padre. Justino proclama la consustancialidad; es, pues, imposible que tomara sus ideas del neoplatonismo del siglo II. Además los neoplatónicos no conocieron la encarnación del Verbo; pues el Λογος en su segundo momento de comunicación con el mundo, ni se une con una naturaleza humana, ni la unión que se verifica entre el Λογος y la creación es natural. De esto hablaremos

más copiosamente cuando tratemos de la divinidad de Jesucristo (1).

Otra dificultad crítica que propone no sólo Baur sino otros muchos es la oposición entre San Juan y los sinópticos sobre el día de la última cena y de la muerte del Señor. Según San Mateo, á quien siguen los otros dos sinópticos, Jesucristo celebró la última cena el primer día de los ázimos, ***cuando inmolaban la Pascua***, ó sea, el día de la inmolación y cena del cordero, es decir, según el Exodo 12, 11, el día 14 de Nisan, jueves; y la muerte del Señor fué el siguiente día 15, viernes. Según San Juan, la cena tuvo lugar la ***víspera de la Pascua é inmolación del cordero***, y por consiguiente el 13, y la muerte el día siguiente. Siendo pues auténtico el Evangelio de San Mateo, es imposible que un Apóstol errara en la fecha que atribuye á esos acontecimientos, y así no puede ser verdad la fecha y día de la semana asignados en el cuarto Evangelio, ni éste tener por autor á San Juan.

Para satisfacer á esta dificultad debe ante todo tenerse presente, que los cuatro Evangelios están contestes en señalar el mismo día de la semana, viernes, para la muerte del Señor, y por consiguiente el jueves para la cena. (San Juan 19, 14, 42; San Marcos 15, 42; San Lúcas 23, 54, 56.) Todos igualmente convienen por una parte en que el día de la resurrección fué domingo (San Mateo 28, 1; San Marcos 16, 1; San Lúcas 24.1; San Juan 20, 1); y por otra en que entre el día de la muerte y el de la resurrección no medió más que el sábado (San Juan 23, 54, 56 comparado con 24, 1; San Marcos 15, 42 comparado con 16, 1, 2; San Juan 19, 14, 42 comparado con 29, 1.) La divergencia pues según eso, únicamente puede consistir en si á esos días de la smana jueves, viernes y domingo, hacen corresponder los Evangelistas los mismos días del mes, ó diversos. Es

(1) Podríamos exponer aquí las dificultades que posteriormente han suscitado los sucesores de Baur; pero ó no tienen valor alguno, ó se reducen á simples reproducciones de las de Baur, el cual es ciertamente muy superior á los críticos posteriores.

cierto que los sinópticos y San Juan para designar el día de la Cena, emplean expresiones diversas; pues mientras los primeros dicen que la Cena fué el día de los ázimos, San Juan dice que fué la víspera de los mismos. ¿Pero esta diversidad de expresión lleva necesariamente consigo diversidad de días? ¿No podrán todas las expresione referirse á un mismo día? Si pueden referirse, la crítica procede con suma ligereza y temeridad, trasladando á los Evangelios una discrepancia que sólo existe en su imaginación. Como el punto ó nudo de la dificultad está en la diversidad de expresiones en las dos narraciones, la de los sinópticos por un lado, y por otro la de San Juan; la clave de la solución ha de estar en la reducción á equivalencia de esas éxpresiones, reduciendo ó las de los sinópticos á las de San Juan, ó las de éste á las de los sinópticos.

Esto supuesto, tres son las explicaciones que se han dado de esta dificultad; de ellas dos se atienen á la segunda clave por creer irreductibles las expresiones de San Juan á las de los sinópticos: la tercera se atiene á la primera clave por la razón contraria. La primera solución, seguida por Schanz y algunos pocos que pretenden seguir en esto á los Padres griegos, teniendo por indudable que por una parte la expresión ***comer la Pascua*** en San Juan 18, 28 no puede referirse sino al Cordero, y no admitiendo por otra que los judíos pudieran trasladar el día de la festividad, sostiene que Jesucristo con los Apóstoles adelantó un día la Cena del Cordero, y todas las expresiones de los Evangelistas, referentes al día de la ultima cena del Señor, las refiere al 13. San Juan dice categóricamente: ***víspera del día de Pascua***: luego siendo éste el 14, la víspera es evidentemente el 13, y es imposible explicarla de otro día. Por el contrario, la frase de San Mateo: πρώτη ἡμερα τῶν ἀζύμων se explica y reduce á las de San Juan dando á πρώτη sentido comparativo equivalente á πρωτερα, ***anterior***. De este modo la expresíón de San Mateo tiene este sentido: «el día ***anterior*** á los ázimos» y así es sinónima de la de San Juan: πρὸ τῆς ἑορτῆς.

La aposición aclaratoria de San Marcos: ὅτε ἔθυον τὸ πασχα, ***cuando inmolaban la Pascua*** y la de San Lucas η ἔδει θύσάσθαι τὸ

Πάσχα *cuando era preciso inmolar la Pascua*, se refieren ó á solos Jesucristo y los Apóstoles, no á los judíos; ó á solo el genitivo τῶν ἀζύμων: *en el día anterior á los ázimos, en cuyo día* (de éstos) *inmolaban la Pascua...* El sentido comparativo de πρώτη no es arbitrario sino fundado en los clásicos y confirmado por la interpretación de San Crisóstomo que en ese sentido explica esa voz. Las expresiones de los sinópticos son, pues, equivalentes á las de San Juan.

Pero esta explicación es difícil 1.° porque πρώτη no puede tener aquí sentido comparativo, por no ser seguida inmediatamente de un genitivo como se requiere para que sea sinónimo de πρωτερα como sucede en πρώτος μου: prior me (San Juan 1, 15, 30); 2.° porque hace violencia á las locuciones de los tres sinópticos restringiendo su amplitud á sólo Jesucristo y sus Apóstoles, cuando es universal y absoluta; ó refiriendo el apósito á solo el genitivo y no á la expresión completa, lo que no puede hacerse. La violencia resalta de un modo singular en la frase de San Lúcas: ἦλθεν δὲ ἡ ἡμέρα τῶν ἀζύμων, ῃ ἔδει θύσασθαι τὸ πασχα: *llegó el día de los ázimos, en el cual era preciso inmolar el Cordero:* aquí el apósito circunscribe la inmolación al día mismo que el Evangelista llama el día de los ázimos, el cual no es otro que el llamado por San Mateo y San Marcos πρώτη τῶν ἀζύμων. Si pues en San Mateo significa la víspera de los ázimos, la víspera de los ázimos sería el día de la inmolación del Cordero: interpretación inadmisible. 3.° No puede decirse con probabilidad alguna que Jesucristo celebrase la Pascua en día diferente del señalado por la ley; ya porque la guardaba exactísimamente, ya porque antes de que Jesús diera instrucciones algunas, le preguntan los Apóstoles dónde han de preparar la Pascua. Los Apóstoles no podían hablar sino del día prescrito por la ley.

Por esta razón, muchos católicos como Haneberg, Cornely, Knabenbauer, Grimm, etc., sostienen con Maldonado, no que Jesucristo adelantó, sino que los judíos retrasaron la Pascua, trasladándola del 14 al 15. Sus fundamentos son: 1.° Siendo por una parte indudable que San Juan 13, 1 y 18, 28; 19, 14,

dice terminantemente que los judíos celebraron la Pascua el día mismo de la crucifixión, y por otra que los sinópticos fijan la cena del Señor en el día señalado por la ley; ya por sola esta razón, es necesario admitir de parte de los judíos esa traslación del 14 al 15. 2.° La circunstancia de recurrir aquel año dos días festivos consecutivos, á saber: la Pascua y el sábado si el primer día de los ázimos hubiera sido el de la crucifixión, nos suministra una razón suficiente para admitir dicha traslación, bien existiera, como algunos pretenden, una disposición reglamentaria que prescribiera el traslado en el caso de concurrencia de dos días festivos, bien dejara de existir, como opinan otros. 3.° Es imposible que en la solemnidad del primer día de los ázimos los judíos ocuparan gran parte del día en actos judiciales, ya como jueces en sus tribunales propios, ya como acusadores en el de Pilatos, y mucho más en obras serviles como la crucifixión y sepultura. Tampoco puede explicarse que Simón viniera de su granja, indudablemente del trabajo, y que los Apóstoles supongan que Jesucristo encargara á Judas la compra de artículo alguno en aquella noche. (San Juan 13, 29.) 4.° Si Jesucristo no murió el día en que se inmolaba el cordero pascual, no correspondía al tipo el antitipo. 5.° Finalmente las expresiones de los sinópticos significan solamente la costumbre ordinaria de los judíos según la ley, prescindiendo de su aplicación ejecutiva en aquel año, y equivalen á ésta: cuando *debió* inmolarse la Pascua.

Esta explicación cierto que goza de la suficiente probabilidad para anular las objeciones de la crítica, demostrando que es injusta la acusación de contradicción contra los Evangelistas cuando hallamos una conciliación satisfactoria de ambas narraciones. Pero no obstante tenemos por más completa otra tercera que, siguiendo la primera clave, prefiere reducir las expresiones de San Juan á las de los sinópticos. Desde luego el que los Evangelistas todos convengan en el día de la semana es ya una presunción grave para concluir que también deben convenir en el día del mes. Pero expongamos los argumentos positivos. 1.° La única razón por la que se renuncia á intentar

la reducción de las expresiones de San Juan á las de los sinópticos, es que se tiene por evidente que en San Juan 18, 28, «comer la Pascua» no puede significar más que comer el cordero. Pero no es así, sino que πασχα puede significar allí las víctimas que se ofrecían en los ocho días de los ázimos, pues este significado tiene la palabra en el Deut. 16, 2.3. En efecto, por una parte es evidente que el sufijo *av* del v. 3 en su segundo hemistiquio se refiere, lo mismo que en el primero, no á solos *tzon* y *baqar*, sino también á *pesah;* por otra, el objeto á que se refiere el sufijo es *manjar de aquellos siete días;* luego *pesah* es también manjar de los mismos, y por consiguiente, no puede ser el cordero pascual que se comía sólo en la noche del 14 Nisan, sino que significa las víctimas que se inmolaban durante aquellos ocho días, y *tzon* y *baqar* son aposición y declaración de *pesah* (1). Es claro que si *pesah* puede significar y significa *víctimas pascuales*, comer la pascua puede significar y significa comer esas víctimas. El artículo no es un obstáculo, porque así como aplicado al cordero le distingue de otros corderos, así aplicado á las víctimas pascuales las distingue de otras cualesquiera. 2.° Las expresiones «el primer día de los ázimos», «cuando inmolaban la Pascua» no pueden tener en los sinópticos ni un sentido parcial limitado á solos Jesucristo y los Apóstoles en contraposición á los judíos, ni tampoco pueden significar el uso ordinario de los judíos según la ley, pero que no tuvo aplicación aquel año; ya porque aquella designación del tiempo se refiere á la pregunta y opinión de los Apóstoles antes que Jesucristo manifestara su pro-

---

(1) Esa construcción expresan en el v. 2 los alejandrinos y la Vulg. Debe advertirse, sin embargo, que en ambas versiones la expresión *in eo* y ἐπ'αὐτῷ en el v. 3 parece referirse al lugar; pero el texto original demuestra que no es así. El sentido genuino del texto es: no acompañarás aquellos manjares *con* pan fermentado, sino con ázimo עַל = cum, con. (Véase Nold., p. 551.) Del mismo modo entiende el pasaje Wellhausen, Proleg., p. 82. Citamos á este autor á título de buen hebraizante.

pósito de no acomodarse á la ley, ya porque en boca de San Juan la expresión *víspera de la Pascua* tiene un sentido absoluto y universal y no puede ser restringido á solos los judíos por contraposición á Jesucristo y los Apóstoles. Más todavía; en 13, 1 la designación del día *víspera de la Pascua*, debe entenderse de la de Jesucristo y sus discípulos; pues de la cena pascual celebrada por ellos trata la relación toda que se abre con aquellas palabras, y la *cena* de los vv. 2 y 4 no puede ser otra que la correspondiente á la *Pascua* del v. 1; pues se habla de esa cena como de ceremonia propia de la solemnidad pascual. Ni puede decirse que en 18, 28 restringe San Juan la frase á solos los judíos: no hay tal restricción; porque en ese pasaje se hace mención de los judíos incidentalmente por razón de una circunstancia que en sólo ellos ocurría, cual es la impureza legal que contraían entrando en el Pretorio.

3.° La equivalencia de las expresiones: «el primer día de los ázimos» y «víspera del día solemne de Pascua» no tiene dificultad alguna con sólo tener en cuenta que San Mateo habla según el cómputo legal de los días festivos; y San Juan, como escribía en Asia y lejos de Palestina, emplea el cómputo civil ordinario, según el cual el día empieza á la media noche, mientras según el cómputo legal, los días festivos debían empezar la víspera á la puesta del sol. Además, Moisés mismo emplea ambos cómputos y precisamente tratando del mismo día de Pascua; el primero en Exod., 18, 19; el segundo en el Levít., 20, 5.6.

4.° No hay dificultad en explicar las ocupaciones á que vemos entregados á los judíos el día de la crucifixión, pues como quiera que se explique la solemnidad del primer día de los ázimos, nunca era tan rigorosamente festivo como el sábado: si pues el sábado los sacerdotes y príncipes piden al Juez la guardia, van al sepulcro, le sellan, etc., ¿por qué en un día menos festivo no podían ejecutar obras parecidas, sea que creyeran estar permitidas por la ley, sea que no lo creyesen?

5.° No puede la opinión que combatimos citar en su favor á los griegos Eusebio y San Crisóstomo; pues estos Doctores

destruyen el principio en que se fundan los defensores de dicha opinión, á saber, la escrupulosidad de los sacerdotes en guardar la ley.

6.º La Parasceve que San Juan llama *Parasceve Paschae* (19, 14) no es otra que la que en el v. 42 llama *Parasceve* de los judíos: este último nombre empero no podía emplearse como destinado á significar la preparación propia de la Pascua, pues no sería nombre adecuado al objeto: además, San Pedro no podía ignorar qué Parasceve era aquella y sin embargo San Marcos la llama simplemente *Parasceve del sábado.*

7.º Si en esta explicación no hay correspondencia entre el tipo y el antitipo, tampoco la hay en la anterior; porque si los judíos trasladaron la Pascua, ya no era legítima la correspondencia. Pero no es necesario que la correspondencia sea hasta en los últimos ápices: basta que Jesús consumara el Antiguo Testamento en la última cena y que fuese sacrificado en la solemnidad de la Pascua.

Esta explicación está fundada en la antigüedad; pues Polícrates escribiendo al Papa Victor (Eus. H. E. 5, 24) dice que en Asia se celebraba la Pascua el 14 de Nisan, cuando se mandaba á los Judíos inmolar el cordero *según el Evangelio* κατὰ τὸ Ευαγγέλιον. Luego todos los Evangelistas convienen en señalar el mismo día 14 para la cena del Señor.

Dificultades históricas.

La principal es la que se propone contra la permanencia de San Juan en Éfeso. Según los testimonios que se alegan en favor de la genuinidad del cuarto Evangelio, San Juan debió escribir en el Asia menor y en Éfeso. De modo que el hecho de haber San Juan escrito el Evangelio, supone como condición precisa el otro hecho de su mansión en aquella provincia. Pero San Juan jamás visitó á Éfeso ni el Asia menor, como lo demuestran testimonios positivos y negativos. Testimonios negativos. San Ignacio M. en su carta á los efesios, cap. 12, hablando con los sacerdotes efesinos, los llama *compañeros de San Pablo en el*

sacerdocio, porque el Apóstol tuvo por algún tiempo su morada en Éfeso (1): luego con mucha más razón los llamaría compañeros de San Juan, si éste hubiera estado en aquella ciudad, pues debió estar mucho más tiempo que San Pablo. Testimonio positivo: San Papías excluye positivamente la morada de San Juan en Éfeso, y en general en Asia menor, pues en su fragmento (2) hace mención de dos Juanes: del segundo dice que fué su maestro; del primero, á quien coloca en la misma categoría que á Pedro, Andrés, Felipe, Tomás, dando claramente á entender que es San Juan evangelista, habla como de difunto ó cuando menos ausente, y con quien le fué imposible comunicar inmediatamente y sólo pudo adquirir tradiciones suyas mediante los que le habían tratado: lo cual es inexplicable si San Juan estuvo en Asia menor, pues la solicitud de Papías no hubiera perdonado diligencia para hablarle, viviendo como vivia, en aquellas regiones. Además, Eusebio dice expresamente que Papías en ese pasaje afirma no haber tratado inmediatamente con *ningún Apóstol.*

A la primera de estas dificultades, que son las únicas que merecen atención, no es dificil satisfacer. San Ignacio, lleno de su idea de martirio, recuerda á su paso por Éfeso, que por allí

---

(1) Πάροδός ἐστε τῶν εἰς θυον ἀναιρουμένων: Παύλου συμμύσται, τοῦ ἡγιασμένου, τοῦ μεμαρτυρημένου, αξιομακαρίστου, οὗ γενοιτό μοι ὑπό τὰ ἴχνη εὑρηθῆναι.

(2) **Hé aquí el texto de Papías: «No vacilaré en proponerte por orden en las interpretaciones, para ulterior confirmación de su verdad, todo aquello que en algún tiempo aprendí perfectamente de los ancianos y que recuerdo con puntualidad. Porque no me he deleitado, como lo hace la mayor parte, en los que dicen muchas cosas, sino en los que enseñan lo verdadero: ni en los que mencionan documentos ajenos, sino en los que enseñan los documentos dados por el Señor y derivados de la verdad misma. Y si en alguna ocasión venía alguno que hubiese seguido de cerca á los ancianos, preguntábale las palabras de los ancianos: qué decía Andrés, qué Pedro, qué Felipe ó Tomás ó Jacobo ó *Juan* ó Mateo ú otro cualquiera de los discípulos del Señor, sobre lo que ahora dicen Aristión y el presbítero Juan, discípulo del Señor. Porque pensaba que no me aprovecharía de los libros cuanto de la viva voz, y que todavía dura.»**

pasó también San Pablo de camino para los largos padecimientos que le sobrevinieron (1); de modo que el punto de comparación entre sí y San Pablo con respecto á los efesinos, está en que estos fueron escala para ambos en su paso á los padecimientos: como San Juan no halló á los de Éfeso en su camino al martirio, no hay razón para que San Ignacio le nombre en este pasaje.

La segunda objeción es más complicada. El punto de la dificultad está en si las palabras de San Papías excluyen ó no la comunicación inmediata del mismo con San Juan evangelista. La objeción lo afirma pretendiendo que Papías habla del Apóstol San Juan, como de persona con quien no le fué posible tratar inmediatamente. Pero contra esta afirmación está el testimonio de Eusebio en su Crónica, al año 99, el de San Ireneo, San Jerónimo, Anastasio sinaita y San Máximo, los cuales todos hacen expresamente á Papías discípulo de San Juan evangelista. Estos testimonios bastan para concluir indirectamente que el fragmento no puede excluir la comunicación inmediata. Pero además, del examen mismo del fragmento se puede directamente deducir sin dificultad una solución satisfactoria.

Observemos ante todo: 1.°, que el pensamiento capital de Papías son las enseñanzas ó tradiciones de los presbíteros; éstas ha buscado con anhelo y éstas va á transmitir en sus Ερμηνειαι; 2.°, Papías señala dos fuentes de información consultadas por él en la adquisición de esas tradiciones: *la comunicación inmediata oral* con los presbíteros, expresada al principio del fragmento, y *la mediata* por los que habían sido compañeros de aquéllos. Esta explicación está fundada en el tenor de la letra, porque el párrafo ει δε ποσ... no indica que la comunicación de Papías con los discípulos de los presbíteros fuera el único medio que tuvo para adquirir sus tradiciones.

(1) Act. 20, 23: nótese que las cadenas que sobrevinieron al Apóstol en Jerusalén, duraron varios años como lo declara el curso de la Historia de los *Hechos* hasta el fin.

Si Papías hubiera intentado expresar la razón adecuada de la adquisición, debiera decir: ει γαρ...; pero ει δε = *quod si*, más bien expresa una ampliación de lo expresado anteriormente, exponiendo la gran diligencia que puso en recoger las tradiciones, no contentándose con las noticias habidas inmediatamente de los presbíteros mismos, sino añadiendo á éstas las adquiridas de boca de otros que habían tenido comunicación familiar con ellos. Siendo esto así, no hay dificultad alguna en que Papías oyera inmediatamente á San Juan en algún tiempo, recibiendo inmediatamente de él algunas tradiciones, y en otro diverso se informara de otros discípulos del Apóstol acerca de otros puntos; ó también que buscara por este medio mayor inteligencia y certidumbre de los puntos previamente adquiridos.

Esta solución nos parece obvia y suficiente. La solución basada en la aplicación del nombre de πρεσβυτεροι á *solos* los Apóstoles no parece sólida, porque aunque bajo esa denominación comprenda San Papías á los Apóstoles como los representantes más autorizados de las enseñanzas de Jesucristo, no la restringe á solos ellos; pues en tal caso no haría distinción entre los dos Juanes, ambos presbíteros, y sin embargo, Papías los distingue; pues del segundo de ellos habla como de persona con quien trata de presente (λεγουσι); del primero como de ausente con quien le es ya imposible tratar. Tampoco designa con ella á todos los discípulos del Señor, pues no da este calificativo á Aristión, aunque discípulo.

Dificultades dogmáticas.

Las dificultades dogmáticas se refieren, sobre todo, á la doctrina del Λόγος, la cual examinaremos en otro lugar cuando tratemos de la divinidad de Jesucristo. Aquí bastará indicar brevemente que dicha doctrina en el cuarto Evangelio nada tiene de común con la de los platónicos, neoplatónicos ni filonianos.

§ V. Integridad del cuarto Evangelio.

Casi todos los protestantes, aunque admiten la autenticidad del cuarto Evangelio, niegan la de algunas partes de él. Las principales son: 5, 4; 7, 53—8, 11; y el último capítulo.

Los fundamentos para la primera parte son: 1.º, falta el v. 4 en los códices griegos más antiguos, como son el vaticano *(B)*, el Sinaítico (א) y el llamado 'Ephrem rescriptus ó *C;* en otros mayúsculos y en algunos minúsculos está notado con el óbelo (—) signo de interpolación ó al menos de duda; 2.º, también falta en la versión siriaca y en mnchos códices armenios y coptos.—No obstante, estos argumentos no son convincentes y deben críticamente ceder ante los que militan en favor de la autenticidad: pues 1.º, á excepción de los tres códices mayúsculos citados, todos los demás, entre ellos el alejandrino *(A)*, el de Cambridge *(D)* y otros de grande autoridad contienen el verso sin señal alguna de duda ó interpolación; entre estos códices hay sin duda muchos, aun prescindiendo de *A* y *D*, que representan lecciones tan antiguas ó más que *B*, א y *C;* 2.º, hállase el verso en todas las versiones á excepción de la siriaca; 3.º, y sobre todo, Doctores antiquísimos como Tertuliano en el siglo II y Dídimo Alejandrino á mediados del IV leían el verso en sus ejemplares. Reconócenle también como auténtico en el siglo IV y V San Crisóstomo y San Cirilo Alejandrino entre los griegos, y entre los latinos San Ambrosio. Claro es que el testimonio de versiones y Doctores mucho más antiguos que los códices *B*, א y *C* merecen mucho mayor fe crítica que dichos códices. A estos argumentos extrínsecos se allega el intrínseco de que sin el v. 4 no puede entenderse ni la respuesta del paralítico (...οταν ταραχθη το υδωρ, βαλῃ...) ni el nombre de la piscina Βεθεσδα = בֵּית חֶסְדָּא casa ó lugar de compasión (1).

(1) Schanz, aunque católico, tiene también por apócrifo el verso: Der vers wird mit Recht von den meisten Kritiken als Interpolation

2.° 7, 53-8, 11 ó sea el episodio de la mujer adúltera. Todavía son más los escritores que niegan la autenticidad de esta sección. Sus fundamentos son: falta en *B*, ℵ, *A*, *C*, es decir, en los cuatro principales códices mayúsculos; en otros varios también unciales (*L*, *T*, *X*, Λ), en muchos minúsculos, en la mayor parte de los Evangeliarios; en otros muchos está señalada con el óbelo. Falta igualmente en los códices más antiguos de la ítala, en la mayor parte de las versiones, en la siriaca, cóptica, armenia, y por fin omiten su explicación todos los intérpretes griegos.

A estos motivos externos debe añadirse: α) que el estilo de toda la sección es, según los adversarios, diverso del de lo restante del Evangelio; β) el argumento parece más propio de los sinópticos que de San Juan, sobre todo por el πειράζοντες = *tentantes;* γ) el contexto queda interrumpido, pues el orden natural pide la continuación inmediata de 8, 12 después de 7, 52, porque el símil de la luz es ulterior declaración del del agua (7, 37).

Antes de resolver críticamente la cuestión, debe observarse que, aunque de algún modo pudiera dudarse si el decreto del Tridentino alcanza al v. 4 del cap. 5, de ningún modo es lícito excluir de él la narración presente; pues además de llenar completamente el nombre de ***parte del libro***, es cierto que los Padres del Concilio tuvieron á la vista al redactar el decreto esta sección en particular; pues era una de las que entonces rechazaban ya los protestantes contra quienes se dió el decreto; y pues es parte del Evangelio escrito por San Juan, el decreto define no sólo la canonicidad, sino la genuinidad. Esta razón es ya de gran peso, aun críticamente hablando; pues la Iglesia de ningún modo hubiera decretado la autenticidad de ésta ni de otra parte alguna de la Escritura si previamente no hubiera tenido solidísimos fundamentos históricos. Ni descono-

---

betrachtet. El verso es considerado justamente como una interpolación por la mayor parte de los críticos. Pero en esto el doctor Schanz no merece elogio.

cía tampoco los fundamentos alegados por los protestantes, que son todavía los principales que el día de hoy continúan alegando los críticos (1); éstos no han añadido á los argumentos antiguos más que algún mayor número de códices griegos. Pero no sólo la autoridad de la Iglesia, sino también la crítica si no demuestra, al menos hace muy probable la genuinidad, y confirma el juicio de la Iglesia. Verdad es que varios códices unciales, y entre ellos *B*, ℵ, *A*, *C*, omiten la sección; pero en cambio: 1.°, la reciben sin señal alguna de duda más de *cien* otros también unciales, entre ellos *D*, *F*, *G* y otros de notable autoridad con más de trescientos minúsculos. Además San Jerónimo dice que en su tiempo se leía ***in multis et graecis et latinis codicibus***. Estos códices eran más antiguos que *A*, *B*, ℵ, *C*.—2.° Todos los Padres latinos, y entre ellos San Ambrosio, San Agustín y San Jerónimo, y también Ammonio y San Atanasio (2). De los griegos ya en el siglo III las Constituciones apostólicas (3).—3.° Las versiones vulgata, etiópica, arábiga y eslava con todos sus códices y en muchos la ítala, siriaca y armenia.—Como la versión latina y siriaca son de principios del siglo II ó quizá de fines del I, y los seis primeros libros de las Constituciones apostólicas datan del siglo III (4), es claro que la sección se hallaba en los ejemplares griegos y latinos á los principios de la Iglesia.

Ahora, si comparamos entre sí los testimonios de una y otra parte, vése que, miradas todas las circunstancias, se compensan; y, por consiguiente, conducen á esta conclusión: ó primi-

(1) Véase á Toledo Annot. 2 sobre el cap. 3 y á Maldon. al principio del capítulo. Ambos discuten ampliamente la cuestión, proponiendo en sustancia, sobre todo el segundo, todos los argumentos que hoy se proponen. Ambos afirman que, según el decreto del Tridentino, es preciso admitir, no sólo la canonicidad, sino la genuinidad de la sección; pero no contentos con esa razón, alegan también los principales fundamentos críticos que hoy suelen alegar los católicos.

(2) Sobre Ammonio y San Atanasio, véase Mald. in h. c.

(3) Constit. apost. 2, 24.

(4) Cornely. Introd. gen., p. 230 (2.ª edic., 1894).

tivamente se halló la sección en el Evangelio y después fué eliminada de muchos códices; ó por el contrario, al principio no se leía y solo más tarde se introdujo en gran número de ellos; resta, pues, examinar cuál de los dos extremos de la disyuntiva admite una explicación más aceptable. ¿Puede explicarse satisfactoriamente que no habiendo existido primitivamente la sección, se hubiera introducido más tarde? Atendido el criterio que siempre ha seguido la Iglesia y el que los Padres primitivos proclaman, es imposible. Es evidente que de ser admitida la sección no pudo serlo sino como Escritura canónica; pues un fragmento no canónico no podía mezclarse como parte integrante de un libro canónico. Esto sentado, pudo la Iglesia ó pudieron los Padres y Doctores, en ningún tiempo, pero mucho menos en los tiempos primitivos, admitir como canónica una sección que no era de origen apostólico, ó como parte del libro escrito por San Juan un fragmento que no había sido escrito por él? En el momento en que se hubiera propuesto la cuestión ó hubieran aparecido las primeras tentativas de introducción, los Padres hubieran procedido como procedieron cuando se trató de los Evangelios y otros libros apócrifos, y como en la cuestión de los deuterocanónicos; inmediatamente hubieran acudido á examinar la tradición apostólica; y si la sección no aparecía como parte dei depósito entregado por los Apóstoles, de ningún modo hubieran podido admitirla.

Es, pues, imposible explicar satisfactoriamente el primer extremo. ¿Sucede lo mismo con el segundo? ¿Puede explicarse que habiendo existido en los ejemplares primitivos, hubiera desaparecido en algunas copias posteriores? Sí, y algunos Padres indican una razón suficiente de esa desaparición. En los primeros siglos de la Iglesia leíase públicamente ante los fieles la Escritura en las lenguas griega y latina, entonces vulgares. Como no todos los fieles pueden ser tan santos y prudentes como sería de desear, «si quis auribus otiosis hanc historiam acciperet, como dice San Ambrosio, is erroris incentivum incurrere possit.» Podían algunos de poca fe, dice

San Agustín, ó mejor, enemigos de la verdadera fe, «metuentes, credo, peccandi immunitatem dari mulieribus suis, illud quod de adulteræ indulgentia Dominus fecit, auferre de codicibus suis» (1). Pudieron también los Pastores de la Iglesia, para evitar abusos, omitir la lectura pública del pasaje y suprimirle en los códices destinados á aquella lectura (2). De aquí también que su explicación no se encuentre en muchos Padres griegos. Estos Padres explicaban el Evangelio al pueblo, y por consiguiente, para sus Homilías hay la misma razón que para la lectura pública del texto. Respecto á los Padres anteriores nada puede decirse; pues en Orígenes, que es el más antiguo, falta la explicación correspondiente á 5, 1—8, 19. Es claro que tal desaparición no significa que se desechara la sección como no canónica. Si hubiera sido desechada como tal, hubiera desaparecido de todos los ejemplares.

Los argumentos internos son de ningún valor. Nada vale el primero tomado del estilo; porque la omisión del pasaje en muchos ejemplares dió libertad á muchos copistas para introducir variantes en algunas frases. El segundo tampoco es de peso alguno, porque no faltan en el cuarto Evangelio narraciones donde los fariseos tientan de propósito al Señor; v. g. 10, 24. Si el hecho mismo no es ajeno de la narración de San Juan, ¿por qué lo ha de ser la expresión? El contexto no sólo no es interrumpido por el episodio, sino que, por el contrario, si el episodio desaparece, no tienen sentido los pasajes 8, 15 y 8, 20; ni se explica la narración siguiente, 8, 21 y siguientes, la cual siguió inmediatamente á 8, 1-20, y sin embargo no tuvo lugar el día séptimo de la Scenopegia, como es preciso decir en la hipótesis de la interpolación de 7, 53-8, 41 (3).

---

(1) San Ambrosio Apol. Dav. 2, 1. S. Ag. De conjug. adul. 2, 7.

(2) No hay dificultad en admitir esta explicación. Verdad es que Hort opone alguna objeción, pero es de ningún valor ante los testimonios de Padres como San Ambrosio y San Agustín que conocían perfectamente su siglo y el espíritu de la Iglesia.

(3) Véanse sobre esta cuestión Toledo, Maldon., Ricard. Simón, *Hist. crit du N. T.*, pág. 146 y siguientes; Cornely, *Introd. in N. T.*, pá-

Adviértase que tanto la decisión del Tridentino, como las razones críticas alegadas, demuestran que la sección no sólo es de tradición apostólica, sino escrita por San Juan. Porque tanto el testimonio de los códices griegos y latinos, como el de las versiones y Padres é igualmente el argumento de razón, hacen ver que el fragmento formó desde su origen parte del Evangelio de San Juan. La opinión de varios críticos modernos de que es una narración, ó de todos los sinópticos, ó de alguno de ellos, que arrancada de su propio lugar pasó al Evangelio de San Juan, es inadmisible, y los fundamentos en que estriba de ningún valor. Tampoco es más fundada la opinión de los que suponen que en su principio fué esta historia una narración oral conservada por Papías é introducida más tarde en el cuarto Evangelio. Porque su fundamento no es otro que el de la identificación de esta narración con la que atribuye á Papías Eusebio H. E. 3, 39; pero tal identificación es infundada; en la narración de Papías se trata de una mujer acusada no de adulterio, sino de *muchos pecados* ante el Señor (1).

El tercer fragmento controvertido es el capítulo último. Acerca de él pueden proponerse estas tres cuestiones: 1.ª ¿El capítulo 21 fué escrito por San Juan? 2.ª Si lo fué, ¿lo fué con lo restante del Evangelio ó es un apéndice añadido posteriormente? 3.ª Cualquiera que sea el tiempo en que lo escribió, ¿lo escribió entero, ó los dos últimos versos deben atribuirse á otro autor? Algunos racionalistas atribuyen el origen del capítulo 21 á fines del siglo II, y dicen haber sido escrito con el fin de conciliar las expresiones sobre la segunda venida de Cristo con el establecimiento del cristianismo antes de ella. Los fundamentos son: 1.° Hay contradicción entre este capítulo y el cuerpo del Evangelio en las doctrinas escatológicas: según el apéndice, Cristo ha de venir de nuevo á establecer su reino; el cuerpo del libro no reconoce otra venida que la primera. 2.° El v. 23

---

ginas 232-234; Schanz, *Comm. üb das Ev. d. heil Joannes*, al cap. 8; Weiss Meyer, *Comm. üb das Joannes Evang.*, al fin del cap. 7.

(1) Véase Eusebio, H. E., 3, 39.

demuestra que Juan era ya muerto cuando se escribió el episodio sobre la suerte futura de Pedro y Juan.

Sin embargo, en primer lugar no hay códice ninguno latino ni griego, ni versión alguna que omita este capítulo, ni sobre su autenticidad aparece duda alguna ni en los códices ni entre los Padres antiguos. Además, el estilo y lenguaje es completamente idéntico al de lo restante del libro; no hay, pues, fundamento alguno para negar que el autor sea San Juan, á excepción de los dos últimos versículos; pero esto á lo sumo probará que no son suyos esos dos versos. Los dos argumentos contrarios son nulos. No existe tal contradicción sobre la venida de Jesús, pues la segunda está expresada en 5, 22-29; 6, 39-40, etc. El verso 23 no supone la muerte de Juan.

¿Lo escribió con lo restante del libro? Aquí disienten aun los católicos, sosteniendo no pocos que es un apéndice añadido al libro ya anteriormente escrito. Así parece demostrarlo la cláusula del capítulo 20, que parece ser cláusula de todo el Evangelio, pues la voz σημεια = signo, se refiere á todos los milagros de Jesucristo, y sólo con violencia parece poder restringirse á las apariciones después de la resurrección; porque σημεια significa constantemente en el Evangelio *milagros* (2, 11.23; 3, 2; 6, 14.30; 12, 37 etc.) La partícula *delante de los discipulos* no es razón suficiente para esa restricción, porque el motivo de la adición no es excluir la presencia del pueblo, sino afirmar la noticia que de todos los milagros de Jesús tenían los Apóstoles, para proponerlos así como testigos competentes de su poder y naturaleza divina en la predicación del Evangelio (1, 14; 2, 11, *vidimus gloriam ejus... crediderunt in eum discipuli ejus)*. Sin embargo, es mucho más probable que lo escribió con lo restante; primero, porque de otro modo apenas se concibe que no haya códice alguno donde falte el capítulo, ni vestigio en la historia que indique tal diferencia de tiempo. Es arbitrario y poco natural decir que San Juan no publicó su Evangelio sino después de escrito el apéndice, y que por eso todos los ejemplares lo contienen; porque además de que á nada conducía tener escrito el Evangelio sin publicarlo, si

efectivamente lo hubiera hecho así, lo obvio hubiera sido borrar la cláusula del cap. 20 al darlo á luz.

Además, entre los argumentos internos que se alegan en favor de la diversidad de tiempos, unos nada prueban, y otros prueban más bien que el cap. 21 entraba en el plan del evangelista como complemento de la narración de 1, 42; 6, 70 y 18, 25 siguientes. La restricción de los σημεια del cap. 20 á las apariciones, no es violenta ni arbitraria; pues σημεια no significa sólo milagros, sino también testimonios demostrativos divinos cualesquiera, aunque en sí no sean milagros, pero que los supongan. Además el contexto inmediato exige la restricción: el *alia* y el *hæc* limitan el argumento á solas las apariciones que preceden, porque el *hæc* es demostrativo inmediato, y en la narración que inmediatamente precede sólo se trata de apariciones. La presencia de los discípulos pudiera tener el sentido que pretende la objeción, pero también el que nosotros le damos; y como, por otra parte, no hay fundamentos suficientes para demostrar la posterioridad del cap. 21, de este mismo capítulo, donde San Juan refiere nuevos milagros y señales, deducimos que el sentido de la palabra es no el de milagros en general, sino el de argumentos demostrativos.

Finalmente, respecto de los dos últimos versos, el modo de designar al autor, *hic est discipulus qui testimonium perhibet, et scripsit...*, como á persona diversa del que habla, y asimismo la distinción entre los que reciben el testimonio, que son muchos, y hablan en primera persona, *scimus*, y el que le da: verum est testimonium *ejus*, parecen indicar que los que hablan son ya diversos del discípulo, autor del libro. Por eso muchos escritores son de opinión que estos dos versos son adición de los presbíteros de Éfeso, que con esta cláusula confirman la verdad de la narración evangélica, y declaran quién es su autor. Sin embargo, ni aun esto es necesario conceder, y parece más probable que todo es de sólo San Juan. De otro modo, el Evangelio tal cual le escribió San Juan, carecería de cláusula apta, pues se terminaría en aquellas palabras; *así quiero que permanezca hasta mi venida, ¿y á ti qué?* Conclu-

sión, como se ve, desairada é impropia sobre todo en San Juan, el cual, al terminar secciones importantes, acostumbra cerrar la narración con una cláusula como se ve en 12, 37 y 20, 30. ¡Cuanto más debió terminar la obra toda con una cláusula proporcionada! Además, el modo de hablar del autor de sí cuándo en tercera persona, cuándo en primera plural, y el establecer cierta distinción refleja entre el testimonio y la conciencia de su verdad en el mismo testigo, no sólo no es impropio de San Juan, sino muy conforme á su gusto é índole. Véase 1, 14; 19, 35. Concluyamos, pues, que todo el cap. 21 inclusos los dos últimos versos, es de San Juan, y que todo él fué escrito al mismo tiempo que lo restante del libro.

SECCIÓN SEGUNDA.

Valor histórico de las Epístolas de San Pablo á los hebreos y colosenses.

CAPÍTULO I.

DE LA EPÍSTOLA Á LOS HEBREOS.

§ I. Autenticidad de la Epístola.

Sobre el origen de la Epístola á los Hebreos deben distinguirse con cuidado tres cuestiones. La primera, es la de su canonicidad; la segunda, la de su origen paulino; la tercera, la del modo de este mismo origen.

La cuestión de la canonicidad no lleva necesariamente unida consigo la de su origen paulino, y puede uno sostener que la Epístola es canónica sin admitir que fuera escrita de modo alguno por San Pablo. Para la canonicidad de la Epístola basta que fuera escrita bajo la inspiración divina y entregada en ca-

lidad de tal por los Apóstoles ó la Iglesia, como parte de la revelación cristiana (1). Pero nosotros en este lugar no tratamos de la canonicidad sino del origen histórico del libro. Todavía, sin embargo, en este punto puédese admitir que la Epístola tiene por autor á San Pablo, sin que por eso haya obligación de sostener que su redacción inmediata sea debida al Apóstol. Puede muy bien ser su autor San Pablo con tal que contribuyera poniendo de su parte la sustancia del escrito; esto es, las sentencias y el razonamiento y orden general de la Epístola, aunque otro, por encargo y bajo la dirección del Apóstol, se encargara de los pormenores de la redacción. No creemos suficiente, sin embargo, el modo de origen que pone Orígenes, diciendo que «las sentencias son todas del Apóstol», pero que «la dicción y composición de las palabras es de otro escritor, *el cual quiso conmemorar* las enseñanzas del Apóstol y *como reducir á comentario* lo que había oído de su maestro», de tal modo, que San Pablo ni siquiera tuviese noticia, mucho menos la dirección misma de la redacción por escrito. La razón es evidente como lo expondremos al tratar de la inspiración.

Ciñéndonos, pues, al origen paulino de la Epístola, prescindiendo del modo preciso, existen testimonios numerosos y eficaces que demuestran ser San Pablo el autor de nuestra Epístola.

Empezando por las Iglesias orientales, tenemos en la de Alejandría los testimonios de Panteno, Clemente Alejandri-

---

(1) No exige más el Concilio Vaticano (Cap. 2 de revelatione). No queremos con esto decir ni que á esto sólo obligue la decisión del Tridentino, ni tampoco que *de hecho* no esté ligada la cuestión de la canonicidad de este libro con la de su origen paulino. Respecto al primer punto, creemos con Cano que es cuando menos temerario sostener que la Epístola no tiene por autor á San Pablo; y cuanto al segundo, con Cayetano que si no fuera de San Pablo, no sería canónica. Pero de este punto, trataremos, Dios mediante, en la segunda parte de nuestra obra.

no (1), Orígenes, en muchos pasajes (2), San Dionisio M. su discípulo, Pedro y Alejandro, San Atanasio, Dídimo y San Cirilo (3), es decir, una serie no interrumpida de testigos desde la primera sucesión apostólica hasta mediados del siglo v.

La Iglesia de Palestina nos presenta los testimonios de San Cirilo de Jerusalén, el cual, además de afirmar que las Epístolas de San Pablo son en número de *catorce*, lo que no puede ser verdad sino contando la de los hebreos, atribuye expresamente esta última á San Pablo (4): de San Epifanio, quien afirma no conocer códice alguno que no coloque nuestra Epístola en el décimo ó en el décimocuarto lugar entre las paulinas (5): finalmente, de Eusebio de Cesárea, cuyo testimonio equivale al de toda la tradición desde los orígenes de la Iglesia,

---

(1) Según Eusebio (H. E. 6. 13). Clemente, en sus Hipotiposis, «afirma que la Epístola á los Hebreos es de San Pablo: τὴν πρὸς Ἑβραίους δὲ επιστολὴν, Παύλου μὲν εἶναί φησι.» En estas noticias que Clemente da sobre el origen de los libros del Nuevo Testamento se remite á su Maestro Panteno, y por tanto, el testimonio de Clemente representa á ambos. El μακαριος πρεσβυτηρ á quien Clemente se remite, no es otro que Panteno.

(2) Aunque en el pasaje alegado más arriba, Orígenes propone el modo de origen que dijimos, añade, sin embargo, que «no en vano ó sin fundamento παραδεδώκασιν οἱ αρχαῖοι ἄνδρες ser esta Epístola de San Pablo». Orígenes, por consiguiente, reconoce que la tradición hacía autor de la Epístola á San Pablo. Como respecto del modo preciso con que lo fué, veía algunas divergencias, él propuso aquella manera: ego quidem ita censeo... Pero si la tradición la atribuía al Apóstol como autor, siendo el modo escogitado por Orígenes insuficiente para salvar el origen de San Pablo como autor, tal modo no representa la tradición invocada por Orígenes, sino que es propio y personal suyo y este gran Doctor representa en este punto secundario no la tradición sino más bien una desviación de ella.

(3) Para abreviar, indicaremos los lugares de estos Padres en la edición de Migne. S. Dion. 14, 1279; S. Pedro Alej., 18, 485; S. Alejandro, 18, 557; S. Atanasio, 25, 148.153.157.160. Dídimo, 39, 317.320; S. Cirilo, 75, 37.40.84; el primer número representa el tomo de la colección, los otros las columnas.

(4) S. Cirilo de Jerus. Migne, P. G., 33, 684.912.992.

(5) S. Epifanio, 41, 812.

pues ya dijimos al principio de este libro, cuál fué el fin de aquel historiador sobre este punto (1). Por eso no es menester alegar testimonios más antiguos.

El testimonio de la Iglesia de Capadocia está representado en los cuatro célebres Doctores San Gregorio Nacianceno, San Anfiloquio, San Basilio M. y San Gregorio de Nisa (2). En la Iglesia antioquena poseemos los testimonios del Concilio de Antioquía celebrado el año 264 contra Pablo de Samosata. Los Padres del Concilio emplean como *palabras de San Pablo* los textos tomados de la Epístola á los Hebreos (3). A éstas debe agregarse la Iglesia siriaca que da testimonio de la misma persuasión por boca de sus Doctores San Jacobo de Nisibe y San Efrén, los cuales citan testimonios de esta Epístola atribuyéndola á San Pablo, y por la versión Pschito que coloca la Epístola á los Hebreos con las restantes de San Pablo. San Jerónimo condensa en una breve fórmula los testimonios todos de las Iglesias orientales, al decir que «la Epístola ad Hebraeos es recibida como del Apóstol San Pablo, no sólo por las Igle-

---

(1) Eusebio, H. E.; 3, 25, coloca entre los libros ὁμολογουμενας las catorce Epístolas de S. Pablo. Porque si bien es verdad que no expresa el número sino que dice simplemente τὰς Παύλου 'Επιστολὰς, es cierto, sin embargo, que incluye las catorce, ya porque no coloca la Epístola á los Hebreos en ningún otro de los miembros de la división, ya porque en el cap. 3, hablando de las Epístolas de los Apóstoles, dice; Τοῦ δὲ Παύλου πρόδηλοι καὶ σαφεῖς, αι δεκατέσσαρες. Las *catorce* Epístolas de San Pablo son manifiestas y conocidas. Añade luego, es verdad, que *algunos* desecharon la Epístola á los Hebreos, porque decían que la Iglesia romana no la recibía como genuina del Apóstol, remitiendo para más adelante exponer los testimonios de la tradición sobre ella; pero al cumplir su promesa en el libro VI, cap. 14 y 25, alega los testimonios de Clemente y Orígenes en favor de su origen paulino, los cuales, á su vez, afirman, como vimos, ser el eco fiel de la tradición apostólica; por lo cual Eusebio pretende presentar en esos dos grandes Doctores la suma de la tradición eclesiástica en este punto.

(2) S. Greg. Naz. Carm. de ver. Script. 35; S. Anfiloquio, Migne, 37, 474.1597; S. Greg. Nis., 25, 364; S. Bas. 29; 345.

(3) Mansi Coll. Conc. 1, p. 1038.

sias de Oriente, sino por todos los escritores eclesiásticos de la lengua griega hasta el presente» (1).

En las Iglesias de Occidente no hay esta conformidad en los tres primeros siglos. La Iglesia romana parece no haberla admitido, pues ni el fragmento de Muratori (2), ni San Hipólito y San Cayo, presbítero romano, ambos del siglo III, la atribuyen al Apóstol, según consta, de San Hipólito por el testimonio de Focio en su Biblioteca (codd. 121, 232); y de San Cayo por Eusebio (H. E. 6, 20).

Tampoco de la Iglesia galicana pueden alegarse testimonios ciertos en favor de la autenticidad; desconócenla igualmente los escritores de la Iglesia africana, San Cipriano y Tertuliano. Sin embargo, desde el siglo IV, es también reconocida como auténtica de San Pablo, en gran parte del Occidente, según consta por los testimonios de San Hilario de Poitiers, San Ambrosio, Lucífero de Cagliari etc. (3). Finalmente á fines del siglo IV y principios del V, reconócenla los Concilios africanos (Pauli epistolas *quatuordecim.)* Este cambio al pasar de los siglos anteriores al siglo IV, y sobre todo los testimonios de los Concilios africanos donde se examinó con diligencia toda la tradición, demuestran que la causa de que en los siglos anteriores no era admitida en Occidente como de San Pablo, procedía no de testimonios positivos contra su origen paulino, sino de falta de conocimiento de los testimonios que militaban en su favor (4).

Además de los argumentos extrínsecos, pueden alegarse otros

(1) S. Jerónimo. Migne, 22, 1103.

(2) El fragmento de Muratori (lin. 47) sólo habla de *siete iglesias* á las cuales dirigió epístolas el Apóstol: «P. Apostolus... nonnisi nominatim septem Ecclesiis scribit».

(3) San Hilario Mign., 9, 722; 10, 104; Lucífero, 13, 782; San Ambrosio, 14, 577.622.

(4) Debe notarse con cuidado la alta significación del cambio operado en el Occidente en el siglo IV. Hasta este tiempo la Iglesia había sufrido persecuciones casi continuas que dificultaban las comunicaciones de los fieles: después de este tiempo restituída la paz á la Iglesia, pudo

de gran importancia tomados de los caracteres de la Epístola misma. α) El autor es hebreo, pues se cuenta entre los miembros del pueblo á quien fué hecha la promesa: «locutus est *nobis* Deus posquan locutus est *patribus nostris.*» β) Se muestra gran conocedor de los ritos y leyes hebreas. γ) Difícilmente pudiera hablar con la entereza con que habla, otro que un Apóstol; y pues no es probable, ni jamás se ha propuesto como autor á ninguno de los Apóstoles restantes, el autor no es otro que San Pablo. δ) Sobre todo el escribir desde Italia, el recomendarles á Timoteo como persona autorizada y conocida de ellos, y al mismo tiempo como cooperador del autor, pone el sello á las presunciones que de la serie del escrito resultan en favor de su origen paulino.

§. II. Argumentos que propone la Crítica contra el valor histórico de la Epístola á los Hebreos.

Tomámoslos de Weiss, adversario de la autenticidad en su *Lehrbuch der Einleitung in das Neue Testament* (1).

1.° Nuestra Epístola carece de dirección donde se nombre y caracterice al autor, contra lo que sucede en todas las epístolas genuinas de San Pablo.

2.° El autor no se llama *Apóstol*, ni se atribuye en parte alguna autoridad apostólica; antes bien amonesta á los hebreos en tono fraternal.

---

examinarse detenidamente la cuestión, sobre todo merced al gran Concilio de Nicea. En los cánones de los Concilios africanos, al proponerse el canon de las Sagradas Escrituras, se dice expresamente que todos los libros en él comprendidos proceden de la tradición de los Padres: *accepimus a patribus in Ecclesia legendos sub nomine S. Scripturæ.* (Denz. Enchir. p. 20.) Esos Padres son los de las primeras sucesiones apostólicas. Es pues manifiesto que estos Concilios estudiaron la tradición. Desde ese tiempo la uniformidad de ambas Iglesias, Oriental y Occidental, fué completa.

(1) Berlín, 1889. Esta introducción y la de Iülicher son las más recientes y autorizadas entre los protestantes.

3.° Mientras San Pablo hace resaltar con tanta fuerza que él no ha recibido de hombres su Evangelio, y hace descansar la certidumbre toda que tiene de su doctrina, en el Espíritu Santo y en la revelación que él mismo personalmente ha recibido, nuestro autor por el contrario se incluye en el número de aquellos á quienes *la salud predicada por la persona del Señor, fué confirmada por los Apóstoles*, confesándose de este modo á sí mismo como discípulo de los primitivos Apóstoles (1), sin pretender atribuirse comunicaciones inmediatas con Jesucristo. Esta confesión es de tanto mayor importancia, cuanto que la hace el autor en el mismo lugar donde trata de exponer los fundamentos de la certidumbre de la doctrina evangélica, y donde tenía por consiguiente la ocasión más oportuna para poner de relieve aquella certidumbre singular que él había alcanzado de la misma doctrina. Ya en su tiempo hizo notar Eutalio esta dificultad contra el origen paulino de la Epístola y la dejó por resolver. Y al contrario por el mismo Eutalio sabemos cuán poco valor tenían los fundamentos que creían hallarse en la Epístola en favor de su origen paulino.

4.° De 10, 14 comparado con 13, 19, se ha concluído que el autor estaba en la prisión; y de 13, 24 que el lugar de la misma era Roma, siendo así que de 13, 23 se deduce que el autor estaba libre; y la expresión (13, 24), οι απο της Ιταλιας hace, si no imposible, al menos muy inverosímil que el lugar fuera Roma.

5.° Sobre todo se pretende deducir el origen paulino por la

---

(1) Ya Cayetano proponía este argumento como irrecusable contra el origen paulino de la Epístola. Véase Est. Comment. in epist. Pauli: París, 1640, p. 318. Como éste, los demás argumentos que contra la autenticidad propone el racionalismo, habían sido propuestos por los escritores antiguos ya en los primeros siglos de la Iglesia. Las objeciones de Lünemann pueden verse en Cornely, Introd. esp. al Nuevo Testamento, p. 536, 538. Weiss ha repetido varias, y ha añadido ó modificado algunas otras.

mención que se hace de Timoteo (13, 23); pero este argumento es de poco valor, porque no hay noticia de prisión alguna de Timoteo en vida de San Pablo; y además porque el Timoteo de la Epístola ad Hebr., no aparece como discípulo agregado á Pablo, sino como un hermano cristiano que dispone su propio viaje independientemente de San Pablo.

6.° Es también contra la costumbre constante del Apóstol mezclar la parte doctrinal con la parenética, como sucede en nuestra Epístola.

7.° En la Epístola falta lo característico del lenguaje y estilo del Apóstol: este se confiesa idiota en el lenguaje y estilo; y la epístola ad hebræos es del más puro lenguaje y estilo helenista. No hay en el Nuevo Testamento libro ni más exento de hebraismos, ni escrito con lenguaje más puro. San Pablo tropieza á cada paso en la dicción, mientras la de nuestra Epístola es fluida; y aun largos períodos, en los cuales suele estrellarse San Pablo, están concluídos con completa regularidad y bella simetría.

8.° Tampoco se encuentra en nuestra Epístola ninguna de las ideas capitales del Apóstol, ni de sus doctrinas propias. Weiss hace una recapitulación de los pensamientos principales que se exponen en la serie de nuestro escrito, y al lado de cada uno de ellos hace resaltar su oposición á las ideas del Apóstol (1).

Además de los argumentos propuestos, suele traerse otro tomado del desconocimiento del texto original del Antiguo Testamento que muestra el autor, sobre todo cuando funda sns argumentaciones en manifiestos errores de la versión alejandrina, de cuyo texto se sirve exclusivamente en las alegaciones del Viejo Testamento. Un ejemplo de tales argumentaciones es el que ocurre en el cap. 10, 5 y siguientes, donde aplica el pasaje del salmo 39 (hebr. 40), 7, 8 al sacrificio expiatorio de Cristo en la Cruz, basando su raciocinio en la lec-

(1) Weiss Einleit. in das N. T., p. 324-327.

tura *corpus* aptasti mihi, mientras el texto original lee: perforaste mis oídos = אָזְנַיִם כָּרִיתָ לִּי

Vamos á satisfacer á estos argumentos. El primero se resuelve observando que nuestra Epístola, aunque lleve el nombre de tal, es más bien un tratado ó libro consolatorio y exhortatorio (Λόγος τῆς παρακλήσεως 13, 22), como le llama el autor mismo; y es sabido que entre los antiguos se consignaba el nombre del autor en las cartas, pero no en otras producciones literarias. Otra razón todavía más eficaz de la omisión parece ser que no quiso San Pablo resucitar la animadversión que contra él habían mostrado no pocos fieles judío-cristianos, y á este fin procuró con cuidado evitar todo aquello que en este género pudiera ofender á algunos de los lectores. Esta es también la razón de omitir el título de Apóstol y de no emplear, sobre todo en la parte parenética, expresiones de autoridad. ¿Quién se atreverá á afirmar que San Pablo estuviera obligado á emplear tales expresiones?

Al tercer argumento se responde que por la misma razón se equipara á sus lectores en hacerse discípulo de los Apóstoles primitivos, porque en efecto confirió su doctrina con ellos como con superiores reconocidos de todos, aunque no porque dudara de la verdad de sus revelaciones ó de la legitimidad de su misión. Pero este proceder humilde no contiene una abdicación del derecho que en otras ocasiones invoca; y al condescender por humildad al nivel de sus lectores de la manera dicha, hace uso de las figuras comunicación y permisión ó concesión, por no ser necesario por una parte hacer uso de expresiones autoritativas y poder por otra atemperarse á la disposición de sus lectores. Esta misma prudente cautela hacía poco oportuna en aquellas circunstancias la remisión á las revelaciones particulares hechas á su persona; no porque no fueran en sí eficaces para confirmar la divinidad del Evangelio, sino por la delicada situación del Apóstol con respecto á los fieles de Palestina. Dos circunstancias hacían bastante comprometida esa situación. La primera, la historia anterior del Apóstol, que había defendido con energía la abo-

lición completa de los legales, con los que tan encariñados estaban muchos de aquellos fieles (Act. apost. 21, 20 siguientes). La segunda el peligro que corrían de abandonar el cristianismo precisamente por creerlo depresivo de la ley y tradiciones mosaicas y tener á San Pablo, con fundamento, como el representante más decidido de su ningún valor. Estas circunstancias exigían en San Pablo suma circunspección al dirigirse á sus hermanos de Palestina. Y si bien su celo le impelía á ayudarles en aquel peligro, ese mismo celo le obligaba á emplear suma prudencia en la elección de los medios y á evitar con esmero cuanto podía tener apariencia de honra personal suya. Esta es la razón porque se sirve de argumentos tomados principalmente del Antiguo Testamento mostrándoles su índole provisional y transitoria que debía alcanzar su perfección en el advenimiento de Cristo.

Es cierto que Eutalio no resuelve explícitamente la dificultad tomada de 2, 3, pero esto sólo prueba que ese escritor no resolvió todas las dificultades de esta cuestión, mas no que sean insolubles. Además, es muy fácil que omitiera la solución expresa ó por creer la dificultad de poco momento, ó por suponerla suficientemente resuelta con la solución de las demás y con otras pruebas que añade en favor de la autenticidad. Es falso que las razones alegadas por Eutalio en favor de ésta representen todas las que la ortodoxia tiene para sostenerla. Eutalio no hace mérito de la prueba principal, que es la de la tradición; aunque no por ignorarla ó por creerla ineficaz, sino porque pretendía contrapesar los fundamentos internos por ambas partes.

El cuarto argumento queda resuelto con solo decir que como por esos argumentos de 13, 23 y 13, 24 no se demuestra no ser de San Pablo, quedan en pie los argumentos en favor de la autenticidad. Por lo demás, tampoco es verdad que con esos pasajes se elida la fuerza confirmatoria de 13, 19 y de la expresión οι απο της Ιτάλιας; pues aunque San Pablo se hallase en Roma bien podía tener noticias de los cristianos de toda Italia.

Al quinto. El argumento tomado de 13, 23 en favor de la autenticidad es, en calidad de confirmativo, de gran peso; pues no es verosímil existiera otro Timoteo, fuera del célebre compañero del Apóstol, en quien además de la circunstancia del nombre, concurriera como en aquél, la de ser varón de autoridad, la de hallarse con San Pablo ó no lejos de él y la de ser conocido de los judío-cristianos de Palestina. La fuerza del argumento no se toma, como supone Weiss, de la prisión de Timoteo; pues ni siquiera insisten los escritores católicos en la prisión del Apóstol al tiempo de escribir la Epístola. Aunque San Pablo en cartas escritas á Timoteo le da el título cariñoso de *hijo*, en otros casos le llama también (Filemon 1, 1, etc.), como aquí, hermano.

Al sexto. La razón del método empleado por San Pablo en la exposición de la parte dogmática y parenética de nuestra Epístola con relación á otras, está en la índole especial de la presente, la cual, como el mismo autor la llama, viene á ser un tratado exhortatorio y consolatorio, en el cual el elemento predominante y principal es la exhortación; la razón de mezclarse lo dogmático, es porque en el dogma ó dogmas que expone se encuentran los fundamentos principales en que descansa la exhortación, que es á perseverar en la fe recibida. Por eso también entra desde luego exhortando y conminando (2, 1-4, 16).

Al séptimo. Las diferencias de lenguaje y estilo que existen entre ésta y las demás epístolas del Apóstol, tienen su explicación cumplida en el redactor inmediato del documento.

Al octavo. Este argumento parece haber sido propuesto por Weiss, nada más que para contribuir con su óbolo al progreso en el examen crítico-destructor de la ortodoxia; pues el razonamiento y la designación de las diferencias entre las ideas capitales de nuestro autor y las de San Pablo sobre las mismas materias, no son más que una prueba ó de la ligereza ó de la mala fe con que Weiss ha procedido al formularlas. La base del razonamiento es el falso principio crítico-hermenéutico, sentado por Strauss y seguido por todos los heterodoxos poste-

riores, en mayor ó menor escala, de que la ***diversidad*** de ideas es señal de diversidad de autores: principio abiertamente falso; pues mientras la diversidad no llegue formal ó equivalentemente á verdadera ***oposición*** ó ***pugna***, no hay derecho á concluir la diversidad de autores; y en nuestro caso no existe contradicción alguna entre las ideas de San Pablo y las del autor de nuestra Epístola. Pero además, en la aplicación de ese fundamento á los ejemplos concretos que cita, se muestra Weiss extremadamente superficial. No recorreremos todos los casos que él propone; nos contentaremos con los siguientes: Dice Weiss: «El sujeto que alcanza la salud mesiánica es en nuestra Epístola el pueblo judío; pues el autor trata de probar cómo los que recibieron la promesa han alcanzado su cumplimiento, ***lo cual, á la verdad, hubiera sido imposible para el Apóstol de los gentiles***» (1). Yo desaría saber cómo entiende Weiss los pasajes 3, 3; 9, 6-7; 11, 24; 15, 8-9 de la Epístola á los romanos, ó qué valor y qué amplitud concede en nuestra Epístola al pueblo judío, el Israel que ha obtenido la participación de la promesa mesiánica. Siendo un hecho patente á los mismos judío-cristianos de Palestina á quienes va dirigida la Epístola, que la mayoría del pueblo judaico no había admitido el cristianismo, es evidente que el Israel que participa las

---

(1) No se crea que pretendemos atribuir á Weiss ideas que no profesa, y que esas son las que refutamos; copiaremos sus palabras: «Ist das Subjekt der Heilserlangung immer nur das Volk Israel, nicht weil der Werfasser irgend die Heiden davon ausschliessen will, aber weil es sich ihm ausschliesslich um die Frage handelt, wie die ursprünglichen Empfänger jener Verheissung zu ihrer Erfüllung gelangen, *was freilich für den Heidenapostel unmöglich wäre.*» El sujeto que obtiene la salud mesiánica, es sólo el pueblo de Israel, no porque el autor quiera excluir en parte alguna á los gentiles de esa salud, sino porque para el autor trátase exclusivamente de esta cuestión, á saber: cómo los que recibieron aquella promesa alcanzan su cumplimiento; *lo cual, á la verdad*, sería imposible para el Apóstol de los gentiles. Es decir, que según Weiss, en las ideas de San Pablo no cabe que el pueblo judío, á quien fueron hechas las promesas mesiánicas, haya obtenido su cumplimiento.

promesas no es más que la porción fiel, las reliquias. Supuesto este principio evidente, ¿qué oposición puede haber entre la idea de que la porción fiel que representa al creyente Abraham y á los genuinos israelitas del Antiguo Testamento, sea el sujeto que habiendo recibido la promesa participa de su cumplimiento, y la idea emitida en los pasajes citados de otras Epístolas, donde dice que *á Israel* fueron hechas las promesas (Rom. 3, 2; 9, 4 [promissa]; 15, 8), y que si bien la mayoría del pueblo fué reprobada, no por eso salió fallida la promesa, porque *las reliquias*, el Israel genuino, el Israel no de sola sangre, sino de sangre y de fe al mismo tiempo, participó de ellas, en efecto, constituyendo la porción más noble de la Iglesia? (Rom. 3, 3; 9, 7 y siguientes; 15, 8; 11, 17-18). Cierto que hay á veces diferencia entre *el Israel* de la Epístola á los hebreos y *el Israel* de otros pasajes: en la primera representa la porción fiel, en otros la masa reprobada. Pero esto no envuelve contradicción alguna, ni puede engendrar idea errónea en lectores que, por el tenor de las mismas Epístolas, y sin salir de ellas, encuentran expuesto el significado y valor genuino de las palabras.

Al último argumento responderemos brevemente ser falso que de la Epístola se deduzca que el autor desconocía el texto hebreo. Es verdad que emplea constantemente el texto alejandrino, pero esto se explica porque el redactor fué un discípulo étnico-cristiano. Pero ni San Pablo ni el redactor inmediato arguyen tomando por base error alguno de la versión alejandrina. En el ejemplo citado la argumentación no descansa en la lectura «corpus aptasti», sino en la idea de la sustitución del Justo como víctima que reemplaza á las antiguas, según lo dice el v. 8. La idea de la sustitución es manifiesta, porque en los versos precedentes se expresa el desagrado de Jehová, que alcanza á *todos* los sacrificios antiguos; y precisamente en vista de esta reprobación, cuando el Justo la oye de boca de Jehová, *en ese punto* (אז) dice: *héme aquí, como está escrito de mí, dispuesto á hacer tu voluntad.* Según este contexto, en vista del desagrado de Jehová hacia los sacrificios, y para cumplir una

predicción relativa á su persona, se ofrece el Justo á ejecutar la voluntad de Jehová. Siendo este ofrecimiento correlativo á la reprobación de los sacrificios, es evidente que la sustitución del Justo debe entenderse de un obsequio ritual á Jehová en vez de aquellos sacrificios, y por consiguiente de la inmolación del Justo. La argumentación, como se ve, es independiente de la lectura del v. 7, y descansa en la idea de la sustitución.

CAPÍTULO II.

DE LA EPÍSTOLA Á LOS COLOSENSES.

§ I. Valor histórico de la Epístola á los colosenses.

La Iglesia de Colosas fué fundada durante la permanencia de San Pablo en el Asia Menor, en su tercer viaje apostólico. El Apóstol no parece haber ido en persona á Colosas, pues en su Epístola enumera á los colosenses entre los que *no han visto su semblante:* según el tenor de la Epístola, predicó á los colosenses la fe cristiana Epafras, que parece haber sido convertido por San Pablo en Éfeso. La carta á los colosenses fué escrita desde Roma durante la primera prisión del Apóstol en esa ciudad.

La autenticidad de la Epístola está fuera de toda duda por los testimonios: 1.° De Eusebio (H. E. 3, 3.25) donde coloca esta Epístola entre los libros de los que jamás hubo duda en la Iglesia con respecto á su origen; da además testimonio en su favor cuantas veces hace mención de las *catorce* Epístolas de San Pablo. El testimonio de Eusebio, del siglo IV, equivale á los testimonios más antiguos y representa gran número de ellos, pues ya sabemos que uno de los puntos que con más diligencia examinó en su Historia fué la tradición eclesiástica sobre el origen de los libros de la Escritura. 2.° Además de Eusebio dan testimonio del origen de nuestra Epístola, Oríge-

nes y Clemente Alejandrino en sus *Hipotiposis* (1), donde, como refiere Eusebio (H. E. 6, 14), enumera *todos* los libros del Antiguo y Nuevo Testamento, y entre ellos, por consiguiente, nuestra Epístola como escrita por el Apóstol. El testimonio de Clemente no sólo tiene el valor que le da la diligencia y ciencia de este gran Doctor, sino el singular de equivaler á muchos testimonios de los Doctores inmediatos á los tiempos apostólicos; pues al proponer la tradición eclesiástica sobre el origen de los libros, Clemente se remite al testimonio de los *presbíteros*. 3.° Puede y debe añadirse aquí en favor del origen de nuestra Epístola el testimonio del fragmento de Muratori, el cual dice que el Apóstol escribió cartas á *siete Iglesias* de las que fundó. Como en aquel tiempo todavía no se conocía en Occidente con toda certidumbre el origen de la Epístola á los hebreos, en esas siete Iglesias no está comprendida la Palestinense; restan, por consiguiente, las de Roma, Corinto, Galacia, Éfeso, Filipos, Tesalónica y *Colosas*.

A estos testimonios de los Padres y escritores del siglo II pueden añadirse algunos de los Padres apostólicos, los cuales en sus escritos hacen manifiestas alusiones á la Epístola, tomando de ella frases que no se encuentran en otros libros. Como ya lo observamos en otro lugar, estos últimos testimonios solos no bastarían á engendrar una completa certidumbre sobre el origen de la Epístola; pero agregados á los explícitos que de los Padres del siglo II hemos alegado, son una excelente confirmación de los mismos; pues dichos Padres no tomaron de otra fuente que de sus predecesores las noticias que nos transmiten sobre el origen de los libros del Nuevo Testamento.

---

(1) Las *Hipotiposis*, obra dividida en ocho libros, se han perdido. Pero por los fragmentos que cita Eusebio, y por lo que tomado de esa obra dice sobre el origen de varios libros menores del Nuevo Testamento, se ve que Clemente no se contentó con enumerar los libros, sino que daba cuenta detallada del origen, autor, ocasión de su redacción, etc.

A los fundamentos externos citados pueden agregarse los internos tomados de los caracteres de la Epístola. El argumento, el estilo, el celo por promover el adelanto del Evangelio en aquella Iglesia; la introducción, la cláusula, y sobre todo la expresión Ὁ ἀσπασμὸς τῇ ἐμῇ χειρὶ, Παύλου, *suscriptio mea manu Pauli*, son una prueba que agregada á las precedentes, disipa toda duda sobre el verdadero origen de la Epístola.

§ II. Argumentos de la crítica contra el valor histórico de la Epístola.

Los argumentos pueden reducirse á tres clases: 1.ª Argumentos fundados en la dependencia de nuestra Epístola respecto de la de los efesios, y al mismo tiempo en diferencias de estilo, ideas y método, diversos de los de San Pablo. Esta mezcla de elementos paulinos y no paulinos, demuestran que el origen es debido á un escritor familiarizado sí con las ideas y escritos de San Pablo, pero distinto y posterior á él. 2.ª Argumentos tomados de los errores que la Epístola refuta. Estos son los errores del gnosticismo, pues entre ellos se hace mención del πλήρωμα y de los *poderes ó virtudes celestes*, es decir, de los Eones del gnosticismo. Siendo, pues, los sistemas gnósticos producto del siglo II, es imposible que la Epístola sea más antigua. 3.ª Argumentos tomados de contradicciones entre nuestra Epístola y datos históricos ciertos de personajes é ideas pertenecientes á la historia del Apóstol, y son los siguientes:

α) El Apóstol no pudo dejar de ser conocido por los colosenses, pues atravesó dos veces la Frigia; además no se ve causa que justifique satisfactoriamente la redacción de nuestra Epístola.

β) Aristarco, según *los Hechos* (19, 20; 20, 4; 27, 2), es étnico-cristiano; y en nuestra Epístola (4, 10-11) aparece judío-cristiano.

γ) Nuestra Epístola enumera entre los compañeros de San Pablo á Jesús, llamado el Justo (Ἰήσους ὁ λεγόμενος Ἰουστος, 4, 11), del cual no se hace mención en la Epístola á Filemón que es auténtica y escrita por el mismo tiempo; nada dice de la es-

peranza de su libertad que por el mismo tiempo abrigaba el Apóstol, como lo expresa en la Epístola á Filemón.

δ) El autor de la Epístola supone que la pasión de Cristo es insuficiente para la redención de todos los hombres (1, 24), siendo así que la tesis opuesta es una verdad fundamental para el Apóstol. Igualmente nuestro autor supone la unicidad de la Iglesia (1, 18.24), cuando San Pablo repite constantemente la idea de la multiplicidad de Iglesias independientes. Finalmente, el gnosticismo no había aparecido en tiempo de San Pablo.

Resolvamos brevemente estos argumentos. Respecto de los de la primera clase basta observar que entre los mismos críticos se ha impugnado esta teoría con tal éxito, que la mayor parte de ellos y los más distinguidos admiten hoy la autenticidad (1). No hay por qué dar importancia, por tanto, á esas diferencias que se alegan.—A la segunda clase responderemos que aunque se habla en nuestra Epístola de πληρωμα, éste no es el de los valentinianos, como consta evidentemente del contexto.

Respecto á *los poderes ó virtudes* celestes, no hay dificultad en que en tiempo de San Pablo algunos herejes procedentes del judaismo, forjaran un sistema donde hiciesen papel importante los ángeles, con aquel nombre.

A los argumentos restantes diremos:

Al primero, que San Pablo ni en su segundo ni en su tercer viaje llegó al Mediodía de Frigia, donde estaba situada Colosas; en el segundo viaje sólo visitó de paso el ángulo oriental, y en el tercero la región septentrional de Frigia, en ambos casos pasando rápidamente y con dirección á otros países (2). La causa de la redacción de la Epístola fué la que

(1) Véase Weiss Einl. in d. N. T., p. 259, 260.

(2) Ya Teodoreto había propuesto en su tiempo esta dificultad: cómo podía ser que los colosenses no hubieran visto á San Pablo, cuando el Apóstol había dos veces atravesado la Frigia. Pero Teodoreto se guarda muy bien de negar el origen paulino de la Epístola y acude á otra solución, á saber: que el pasaje no se refiere á conocimiento personal. Véase el proemio del comentario de Teodoreto á esta Epístola.

expresa el Apóstol en el cap. 2, v. 1 y siguientes, que es confirmar las enseñanzas de Epafras y prevenir á los colosenses contra los errores que empezaban á esparcir entre ellos algunos emisarios herejes.

Al segundo. Aristaco, aunque tesalonicense (Act. 19, 20; 20, 4), pudo sin dificultad ser judío.

Al tercero. No se ve por qué no pudo haber alguna razón especial de mencionar en esta Epístola á Jesús el Justo, razón que no existió en la Epístola á Filemón; v. gr., porque cuando escribió esta última, Jesús no estaba en su compañía y se le agregó más tarde. De las esperanzas de su libertad, podía informar de palabra á los colosenses Tíquico, portador de la Epístola, y así no era menester se detuviera á hacerlo el Apóstol.

Al cuarto. Las palabras *ea quæ desunt passionibus Christi*, no significan la insuficiencia de la redención; pues si así fuera no sólo *algunos* hombres más ó menos, dejarían de alcanzar el fruto de la redención, sino el mismo San Pablo; pues el sentido obvio de sus palabras es que pretendía completar, no respecto de otros, sino de sí mismo, los efectos de la pasión de Jesús. El verdadero sentido es que la aplicación de la redención, y los grados de esa aplicación, dependen de nosotros. Tocante á la segunda parte, relativa á la unidad de la Iglesia, San Pablo proclama abiertamente esa unidad en Epístolas admitidas por todos como auténticas, como es sabido.—El gnosticismo, aunque no perfectamente desenvuelto, pero sí en sus semillas, había hecho su aparición ya en los tiempos apostólicos. Si así no fuera, no se hubiera atrevido Valentín á interpretar el Evangelio de San Juan en sentido gnóstico.

LIBRO SEGUNDO.

Valor histórico de los libros del Antiguo Testamento.

Demostrada la autenticidad de los libros del Nuevo Testamento, que son necesarios para los argumentos, que de ellos hemos de aducir en la serie de nuestra obra, pasemos á demostrar la de los del antiguo, necesaria igualmente para proceder á paso seguro en la demostración del carácter mesiánico de Jesucristo. No es menester recorrer todos los libros: bástanos hacernos cargo, entre los históricos, del Pentateuco, y de los libros primero y segundo de los Reyes: y entre los proféticos, de los de Isaías, Daniel, y Miqueas, pues de éstos principalmente nos serviremos para nuestro intento. Debemos también examinar algunos salmos mesiánicos; pero respecto de éstos, nos parece lo mejor anteponer las pruebas de su autenticidad inmediatamente antes de los vaticinios que de ellos hemos de alegar; porque siendo piezas breves y de diversos autores, parece más propio seguir con ellos el método indicado.

SECCION PRIMERA.

Del Pentateuco, ó de los cinco libros de Moisés.

CAPÍTULO I.

ORIGEN MOSAICO DEL PENTATEUCO.

Es imprescindible tratar esta cuestión, no sólo por razón de los vaticinios que de este libro hemos de tomar, sino también

para que se vea la grande antigüedad de las primeras predicciones, y el desarrollo progresivo de la idea mesiánica en la serie de vaticinios, á través de toda la historia de Israel.

Si el Pentateuco es obra de Moisés, los primeros vaticinios mesiánicos datan de la época de los Patriarcas, los vaticinios siguientes son el desarrollo de aquéllos, y la historia toda de Israel presenta el cuadro majestuoso de un pueblo, cuya historia toda gira en derredor de la promesa mesiánica, y que toda ella es un testimonio irrefragable de la divinidad de ambos Testamentos. Si el Pentateuco no es obra de Moisés, desaparece ese cuadro majestuoso, la promesa mesiánica es una inmensa ficción, pues le falta la base histórica supuesta constantemente por los vaticinios posteriores: el Cristianismo es una impostura; pues del mismo modo que los vaticinios de los Profetas suponen los vaticinios de la época de los Patriarcas; el cumplimiento de ellos en J.-C., que es la verdad fundamental del Nuevo Testamento, supone la verdad de los vaticinios proféticos, y su fundamento histórico en la historia patriarcal. Si el Pentateuco es auténtico, los primeros vaticinios mesiánicos datan de la época remotísima de 1800 á 2000 años antes de J.-C., adquiriendo el valor profético de tales vaticinios un carácter de divinidad completamente superior á cuantas sutilezas amontona la crítica para explicar por razones naturales el origen de las descripciones de los Profetas. Por eso la crítica contemporánea pone un empeño capital en negar el origen mosaico de este libro.

En la exposición de la cuestión seguiremos el orden siguiente, que nos parece el más expedito.

1.° Expondremos las opiniones sobre el origen del Pentateuco.

2.° Demostraremos su genuinidad.

3.° Expondremos los fundamentos de la crítica para negar esa genuinidad satisfaciendo á todos ellos.

I. Adversarios del valor histórico del Pentateuco.

La historia de esta cuestión puede dividirse en tres períodos.

1.° Hasta el siglo XVII, en que nadie puso en duda su autenticidad.

2.° Desde el siglo XVII hasta fines del XVIII, en que comienzan algunos á dudar, ó á negar la autenticidad de parte de la obra.

3.° Desde esa época, cuando son ya innumerables los que la niegan, concediendo algunos apenas á Moisés la redacción de brevísimas secciones, y negándole la de todo lo restante, mientras que la mayor parte, y los más distinguidos entre la crítica heterodoxa, cree que todo el Pentateuco sin excepción es posterior á Moisés.

Primer período.—Ni los maniqueos, ni los rabinos de la Edad Media, ni Carlstadt á principio del siglo XVI, negaron ó pusieron en duda la antigüedad, ni la redacción mosaica, al menos principal, del Pentateuco: los maniqueos negaban más bien el origen divino del libro. Algunos rabinos en la Edad Media afirmaron ser de redacción reciente algunas breves partículas, añadidas, ó para aclarar algún pasaje, ó para anotar alguna circunstancia que completase la narración. La redacción posterior de algunas partículas admítenla también católicos distinguidos como Masius y Pereira. Carlstadt tampoco se refería á otros pasajes.

Segundo período.—En el siglo XVII algunos protestantes ingleses, precursores del racionalismo, negaron á Moisés la redacción de gran parte del Pentateuco, concediéndole sólo la del Deuteronomio. Otros, como Spinosa, si no negaron en absoluto á Moisés la primera redacción de la legislación mosaica, sostuvieron que, cuando menos en la forma que hoy tiene el Pentateuco, no sólo con respecto á las partículas de que arriba hablamos, sino al cuerpo de la obra, no es de redacción mosaica sino que se debe á Esdras. Ricardo Simón, distinguiendo entre la parte histórica y la legal, concede la segunda á

Moisés, pero dice que la primera fué escrita por los que él llama «écrivains publics», escribas ó notarios públicos, especie de cronistas de oficio, á cuyo cargo estaba la redacción histórica de los acontecimientos notables. Pero no debe confundirse á Ricardo Simón con los protestantes. Simón admite que la historia contenida en el Pentateuco fue escrita por los escribas en tiempo de Moisés con su dirección y aprobación, y bajo la inspiración divina. Añade, sin embargo, que el Pentateuco, en su forma primitiva, era una obra más copiosa y que fué reducida á la forma que hoy tiene, por abreviaciones sucesivas hechas por los Profetas posteriores, también bajo la inspiración divina. Simón, por consiguiente, no parece poder ser tachado de error en la fe, pues admite la inspiración divina y el origen mosaico, aunque sólo mediato y sustancial del Pentateuco (1).

Tercer período.—A fines del siglo pasado empezaron ya á propagarse los errores sobre el origen del Pentateuco, llegando á principios del presente siglo y en su primer tercio á hacerse general entre los protestantes principales la opinión de que en todo ó en parte el Pentateuco, no sólo con respecto á la forma sino también al fondo, es muy posterior á Moisés, no siendo según ellos otra cosa que la colección de varios documentos escritos por diversos autores, y en diferentes épocas posteriores á la mosaica; esos documentos fueron más tarde reducidos á la forma que hoy presenta, por un redactor final. Los fundamentos de esta opinión errónea son, que en el Pentateuco se descubre por una parte variedad de secciones caracterizadas por propiedades diversas de lenguaje, estilo y opiniones religiosas; mientras por otra, esas notas características aparecen también en libros posteriores, como son los de Josué y de los Reyes, demostrando así con evidencia que sus autores existieron en época posterior á la mosaica. Si pues la primera

(1) Véase su Hist. critique du Vieux Testament, capp. 1 y 2. Glaire, sin embargo, le juzga con bastante más severidad. (Introd. histor. et critique, t. 3. p. 32 y 33.)

redacción de esos documentos, cuando fueron escritos por separado, no pudo tener lugar sino en época tan reciente, cuanto más la compilación de ellos en un cuerpo, cual es el Pentateuco.

El procedimiento histórico-crítico por el cual han venido los críticos á estas conclusiones, lo expondremos más adelante. Aunque todos los adversarios convienen en asignar variedad de documentos y autores más recientes que Moisés en el Pentateuco, no están conformes ni en la extensión, ni en el número, ni en la antigüedad relativa de los mismos. Respecto á la extensión y el número, al principio admitieron pocos documentos originales, independientes entre sí, y de bastante extensión. Este sistema ó hipótesis se llama *de los documentos*. Más tarde, llevados del afán de descubrir nuevos y nuevos caracteres distintivos de diversos escritores, admitieron gran número de documentos y por consiguiente de pequeña extensión, por lo que los llamaron *fragmentos*, pues lo son con relación á la obra total del Pentateuco: este sistema es el de los *fragmentos*. Pero como era imposible que de la reunión de tales documentos y fragmentos independientes pudiera resultar un todo armónico, cual es el Pentateuco, admitióse la redacción de un documento primitivo, fundamental, al cual fueron añadiéndose sucesivamente suplementos, y esto es la teoría *de los suplementos*. Hoy, sin embargo, esta teoría está también abandonada, y dice Wellhausen que si el examen crítico del Pentateuco se hubiera comenzado, no por el Génesis, sino por el Éxodo y libros posteriores, no hubiera aparecido la teoría *de los suplementos* (1), porque dicha teoría supone, naturalmente, que, tomados por separado los documentos supletorios, no forman un escrito independiente y una narración perfecta, cuando en realidad la forman. Wellhausen, pues, y los más modernos críticos establecen una teoría que es mezcla de la primera y tercera, y que luego expondremos.

---

(1) Die. Compos. des Hexateuchs., p. 63. Berlín, 1889.

Respecto á la antigüedad relativa de los documentos, debe distinguirse entre documentos mayores y menores. Los primeros son en corto número, y todo el Pentateuco se compone de solos cuatro ó cinco de ellos. Los documentos mayores constan á su vez de otros menores, los cuales por consiguiente son de mayor antigüedad. El más antiguo de los menores se remonta según algunos críticos, á una época anterior á Moisés: otros le colocan en la época mosaica, otros en la de Josué, etc. El más moderno de los menores pertenece, según unos, al tiempo de los Jueces, ó al de Samuel: otros le retrasan hasta Esdras, y aun algunos le hacen descender hasta la época de los Macabeos.

Por lo que toca á los documentos mayores, dos opiniones contrarias dividen á los adversarios. Convienen todos en que el Deuteronomio, que es uno de dichos documentos mayores, fué redactado en tiempo de Josías; pero no convienen en la relación que con él guardan los documentos restantes. Hasta estos últimos años era común la opinión de hacerlos más antiguos que el Deuteronomio, y suponer á éste como el más reciente de todos. Pero Wellhausen, resucitando la opinión de Graf y de Vatke (1), que antes había hallado muy pocos partidarios, hace al Deuteronomio anterior al Código Sacerdotal, que según dicho crítico fué elaborado durante el cautiverio de Babilonia, y recibió su última forma

---

(1) Graf no fué más que el continuador de su profesor Eduardo Reuss, quien fué el primero que ya en 1834, formuló la teoría que hoy resucita Wellhausen, y la redujo á doce tesis, de las cuales las más principales son las siguientes: 3.ª «Las tradiciones nacionales de los israelitas son anteriores á las leyes del Pentateuco, y la redacción de dichas tradiciones es más antigua que la de las leyes pentatéuquicas.» 5.ª «La historia contenida en los libros de los Jueces y de Samuel, y aun en parte también en los de los Reyes, está en contradicción con las leyes llamadas mosaicas; por tanto, éstas eran desconocidas en la época en que fueron redactados esos libros históricos.» 6.ª «Los Profetas del siglo VIII y VII desconocen el Código mosaico.» 7.ª «Jeremías es el primero que cita una ley escrita y es el Deuteronomio.»

de Esdras, siendo promulgado por este legislador un siglo próximamente después del regreso de Babilonia.

El sistema de Wellhausen, admitido hoy casi por unanimidad entre los críticos incrédulos y heterodoxos, es el siguiente: observa en primer lugar que el redactor del Pentateuco en la forma que hoy tiene, como muy posterior á la conquista de Canaán, no pudo cerrar su historia con la muerte de Moisés, dejando al pueblo á la entrada de la tierra prometida, sino que debió continuarla hasta el fin de la conquista. Según eso, el primer libro histórico del canon judaico es no el *Pentateuco*, sino el *Hexateuco*. Esto supuesto, el Hexateuco aparece desde luego compuesto de tres documentos mayores de redacción independiente. El primero es el Deuteronomio, que se nos presenta como un escrito compuesto con independencia de las partes restantes, según lo demostró Vater. Separado el Deuteronomio, aparecen como documentos también independientes entre sí, dos escritos de notable extensión, uno legal y el otro histórico. El documento legal es llamado por Wellhausen *Q* ó sea *Libro de las cuatro alianzas*, por otro nombre, *Código Sacerdotal*, y se compone: α) de la legislación elohística, que abraza el Levítico completo como núcleo, y como partes adyacentes, Éxodo 25-40 (menos los capítulos 32, 33 y 34 que pertenecen al tercer documento), y Núm. 1-10, 15-19, 25-36.—β) De las secciones históricas intermedias, y de la narración histórica precedente del Elohista primero (1).

El tercer documento, ó sea el histórico abraza: α) la extensa narración histórica del jahvista, es decir, toda la historia de Génesis, Éxodo, Números y libro de Josué, deducida la parte elohística. β) La breve legislación jahvista, es decir, Éxodo

---

(1) Wellhausen: Compos. pág. 137 y 189; *Prolegomena zur Geschichte Israels* (4 Ausg.) Berlín, 1895, pág. 7.—El elemento histórico ó parte narrativa que comprende el *Código Sacerdotal*, es muy tenue, según Wellhausen, y se limita á servir de vehículo á la cronología desde la creación hasta la salida de Egipto. Sirve también como de cuadro en el que encaja lo restante del Pentateuco.

20-23 parte del cap. 24, y 32-34. Á este documento llama Wellhausen *JE.* porque se compone del jahvista y del elohista segundo. Este documento sin embargo no llega á completar con el *Código Sacerdotal*, todo lo que resta del Hexateuco, deducido el Deteuronomio; porque en la segunda mitad de los Números y en el libro de Josué aparece un elemento que fluctúa entre el elohista y el jahvista, sin que sea fácil definir su índole (1).

Estos documentos mayores constan á su vez de otros muchos fragmentos menores, cuyo número, procedencia é índole no están determinados, ni es fácil hacerlo. Wellhausen conviene con la generalidad de los demás críticos:

1.° En la distinción de variedad de documentos mayores y menores.

2.° En los caracteres del documento elohista y jahvista, aceptando los resultados sobre todo de Nöldeke, acerca de los caracteres de lenguaje, estilo y opiniones religiosas en el Elohista primero ó Código Sacerdotal, aunque añade él algunos nuevos.

3.° En admitir la continuación de esos documentos en libros posteriores al Pentateuco. Difiere de ellos en el número de fragmentos menores, y en las proporciones que atribuye á la parte fundamental de los mayores.

Respecto á la época de origen, Wellhausen atribuye la primera redacción del documento histórico (*JE.*) en sus fragmentos principales, á la edad de oro de la literatura hebrea, á los tiempos anteriores á la disolución de los reinos por los asirios; y en este punto, dice, reina dichosa uniformidad. Respecto al Deuteronomio todavía es mayor la unanimidad; en todos los círculos donde se tienen en cuenta los resultados de la ciencia, colócase el origen del libro en el tiempo en que se dice haber sido hallado por Helcías. No reina la misma unifor-

---

(1) **El documento histórico, dice Wellhausen, trata extensamente la historia de los Patriarcas, y no como introducción ó camino para asunto más importante, sino como argumento adecuado y principal.**

midad con respecto al Código Sacerdotal. Este libro afecta con singular constancia el origen mosaico, y generalmente despliega grande habilidad en aparentarlo, y ocultar su verdadera procedencia. De aquí las cuestiones y las opiniones encontradas de los críticos en este punto; pero debe colocarse su elaboración en el tiempo del cautiverio: la compilación simultánea de los tres documentos se debe á Esdras (1).

II. Demostración del origen mosaico del Pentateuco.

Ante todo fijaremos bien el estado de la cuestión. Cuando atribuímos á Moisés la redacción del Pentateuco:

1.° No pretendemos excluir el empleo que pudo hacer de documentos más antiguos para la parte histórica anterior á su época; lo detallado de las narraciones en la historia de los Patriarcas, así como el carácter descriptivo y semidramático que á menudo se observa en ellas, parece demostrar la conservación de relaciones escritas, hechas en época muy próxima á los acontecimientos. El empleo de tales documentos no hace, como es evidente, que Moisés no pueda decirse con toda propiedad *autor* de la historia genesíaca, pues á él se debe la selección, el orden y la modificación de los documentos, cuando lo creyó conveniente para la unidad y disposición ordenada de su historia.

2.° Tampoco pretendemos que hayan de atribuirse á Moisés como á autor todas y cada una de las secciones y partículas del Pentateuco. Desde luego concedemos que la narración de su muerte fué escrita en época posterior. Podemos también conceder que con el transcurso del tiempo pudieron hacerse necesarias algunas variaciones en las denominaciones geográficas y otras semejantes, por haber cambiado las circunstancias; así como algunas adiciones explicativas para aclarar el texto.

---

(1) Wellhausen, Prolegom, p. 9.

Previas estas observaciones, propondremos argumentos externos é internos, comenzando por los primeros, por las razones que indicamos al tratar de la autenticidad de los Evangelios.

I.

Tres siglos antes de Jesucristo, todos los judíos tanto palestinenses como helenistas y samaritanos, poseían el Pentateuco entero, y todos estaban contestes en atribuir su redacción á Moisés.

La primera parte de esta proposición se demuestra con evidencia:

1.° Por la versión alejandrina, hecha, por lo menos por lo que toca al Pentateuco, bajo Ptolomeo Filadelfo, es decir, hacia principios del siglo III antes de Jesucristo (1), La versión alejandrina contuvo desde su origen el Pentateuco completo.

2.° Por el Pentateuco samaritano. El Pentateuco samaritano conviene con el masorético, salvas ligeras variaciones. Este texto le recibieron los samaritanos de los judíos; pero no pudieron recibirle después del siglo IV antes de Jesucristo, porque á principios del siglo III tuvo lugar la fuga de Manasés, hermano del Sumo Sacerdote Jado, de Jerusalén á Samaria, por no separarse de su mujer, hija del Jefe de los samaritanos. Manasés huído á Samaria fundó sobre el monte Garizín el famoso templo de este nombre, émulo del de Jerusalén (2): desde esta época data el último cisma samaritano, y es imposible que después de este tiempo hubieran recibido los samaritanos sus libros canónicos de sus más encarnizados enemigos. Es, pues, cierto que el Pentateuco existía completo, cual nosotros le poseemos, al terminar el siglo IV antes de Jesucristo.

---

(1) Véase á Walton. Poligl., tom. 1., proleg. 9. Cornely. Intr. gen., página 337 y sig.

(2) Josef. Antig. 11, 8.

La segunda parte, que ya en ese tiempo era atribuído á Moisés como á autor, la prueban: 1.º, el testimonio de Josefo, el cual, aunque escribía al declinar el siglo I de la Era Cristiana, propone como de muchos siglos de antigüedad la persuasión de que los cinco libros del Pentateuco tienen por autor á Moisés (1); 2.º, el testimonio de Filón, que dice lo mismo que Josefo (2); 3.º, los testimonios de Hecateo, Eupolemo y Polyhistor, sin contar con el de Aristeas, que representa la persuasión de todos los judíos alejandrinos, cuando se hizo la translación alejandrina. Hecateo Abderita, contemporáneo y amigo de Alejandro M., escribió, ó dos historias diversas, una sobre Abrahán, otra sobre los judíos, ó quizá dos volúmenes, que formaban una sola obra. En ella refiere haber aprendido de boca del Sumo Sacerdote Ezequías la firmísima adhesión de los judíos á su ley, y añade que Moisés, *su legislador, refirió la historia de los sucesos de su pueblo* (3), y aunque respecto de esta última noticia no diga expresamente haberla recibido de los judíos, es claro que no puede ser otra su procedencia, ya por lo que dice sobre la primera parte, ya por lo que de su trato con los judíos refiere él mismo en los fragmentos conservados por Eusebio (4). No podía acudir á fuente más autorizada y fidedigna en el argumento en cuestión.

Eupolemo, historiador del siglo II antes de Jesucristo, refiere, según Alejando Polyhistor, quien aprueba y hace suyo

---

(1) Josefo, contra Apion. 1, 8. Aunque al enumerar los libros dice simplemente: «Quinque Moisis». la relación expresada por el genitivo es relación de *origen como autor;* porque de los demás libros dice que fueron escritos por los Profetas sucesores de Moisés; y como al principio afirma que *todos los libros* de la Escritura fueron escritos por los Profetas, es claro que los libros del Pentateuco fueron obra del primero de ellos, Moisés.

(2) De Mose, III, 39.

(3) Huet. Demonstr. Evang. prop. 4, Müller en Cornely Intr. esp. primera p., p. 39.

(4) Eus. Propar. Evang., lib. IX, cap. 4.

el testimonio de Eupolemo, que Moisés *fué el primero que dió leyes á los judíos* (1). Esta legislación de los judíos de que hablan todos estos autores no es otra que el Pentateuco tal cual lo poseían por ese mismo tiempo los judíos; pues toda su legislación estaba contenida en dicho libro. El testimonio de estos historiadores está confirmado por el de otros muchos, y no existe en toda la historia testimonio ó indicio alguno de que los judíos tuvieran la menor duda sobre el origen mosaico del Pentateuco, sino que todos los escritores y monumentos sobre antigüedades judaicas existentes en la antigüedad hasta la época de Alejandro M. están conformes en atribuir á Moisés la legislación pentatéuquica completa, cual nosotros la poseemos.

Examinemos ahora con atención este hecho, y veamos si puede tener otro fundamento que el de la verdad sobre el origen mosaico del Pentateuco. ¿Podría existir al empezar el siglo III antes de Jesucristo ese consentimiento unánime sobre el origen mosaico del Pentateuco, si este hubiera sido obra de un impostor que lo hizo aceptar como obra de Moisés? Veamos en primer lugar si es compatible esa persuasión con la opinión de Wellhausen, que atribuye la introducción fraudulenta del Pentateuco á Esdras. Planteada la cuestión en estos términos, ¿qué es lo que sobre ella puede pronunciar una sana crítica sobre los fundamentos que le suministran documentos admitidos por los mismos adversarios y una lógica imparcial? Dos cosas puede afirmar con entera certidumbre: 1.ª Que Esdras no podía imponer la legislación pentatéuquica como obra de Moisés, si fué invención propia. 2.ª Que aun suponiendo que Esdras lograra imponer su fraude, éste no podía permanecer oculto hasta la época de Jesucristo y de Josefo.

Primer punto. En el libro segundo de Esdras se refiere (2 Esdr. 7, 39-42) que entre los judíos que volvieron á Jerusa-

(1) Eus. Propar. Evang., lib. IX, cap. 26.

lén de la cautividad de Babilonia se contaban 4.289 sacerdotes (1), y no disminuiría su número en el tiempo que medió entre Zorobabel y Esdras. Oficio de los sacerdotes era, según la idea de aquella época, interpretar la ley y enseñarla al pueblo: *los labios del sacerdote*, dice Malaquías dirigiéndose á los sacerdotes, *custodiarán la ciencia y el pueblo requerirá de su boca la ley;* y concluyendo su exhortación añade: *acordáos de la ley de Moisés mi siervo* (2); esto es, para enseñarla y explicarla. Según eso, cuando Esdras dió á los judíos la legislación pentatéuquica, hubo de entregarla á los sacerdotes para que la estudiaran, á fin de enseñarla después al pueblo.

Al recibir la legislación de Esdras, ¿se coligaron los sacerdotes con él, ó fueron á su vez engañados por Esdras, el cual les hizo creer que la ley era de Moisés? Esto segundo es imposible; pues en tan gran número no podían faltar muchos, que, ó por no poder acomodarse á lo que en nombre de aquella ley se les exigía de separarse de sus mujeres (I Esdr. 10, 11.18), ó por deber de conciencia, ó por dignidad y honradez natural, tratasen de averiguar si el origen de la legislación era ó no el que suponía Esdras. No les faltaban medios de hacerlo, y en virtud de su cargo podían y debían exigir á Esdras pruebas fehacientes de su aserto; y si no lo demostraba, si no satisfacía cumplidamente á los reparos que le hicieran, es claro que no habían de obedecerle sin protesta. Lo que se dice de los sacerdotes extiéndase á los magistrados y á todas las personas de importancia que fueron forzadas por Esdras á abandonar sus mujeres extranjeras.—Además, Esdras era en Judea un advenedizo, por más que ocupara un alto puesto en el palacio del rey de Persia, y no hubiera podido imponerse fácilmente por

---

(1) Wellhausen admite como auténtico este número. (Proleg. página 144.)

(2) Para la eficacia del argumento es indiferente que Malaquías sea algo anterior, contemporáneo ó posterior á Esdras; siendo la diferencia casi imperceptible, siempre será verdad que los sacerdotes tenían por oficio, en la época de Esdras, enseñar la ley de Moisés, y por tanto, debían conocerla.

sí.—El primer extremo no es menos absurdo, ya por las razones indicadas de conciencia y honor, siquiera fuera natural, ya porque ni los sacerdotes, ni los demás, á quienes había obligado Esdras á dejar sus mujeres, pudieron cooperar con él, ó sufrir sin protesta el establecimiento fraudulento de la nueva legislación; y sin embargo, ni en los libros de Esdras, ni en historia alguna aparece vestigio de protesta ó resistencia, fundada en que Esdras propusiera, como de origen mosaico, una legislación, que era invención suya.

Diráse que la ley de los matrimonios se halla en el Deuteronomio, y que este libro pasaba por obra de Moisés desde los tiempos de Helcías, por lo cual no fué difícil á Esdras imponerles este artículo. Demos que así sea: pero en primer lugar quedan todavía en pié las razones de conciencia y honor natural en los sacerdotes y otros personajes principales, que no pueden ser acusados en su totalidad del crimen gravísimo de cooperación en el fraude, ni del poco inferior de negligencia grave en el examen del asunto. Además, si el Deuteronomio estaba en vigor desde los tiempos de Josías, y sin embargo el descuido en su observancia era general, cae por tierra el argumento fundamental de Wellhausen para demostrar el desconocimiento de la Ley ritual antes del cautiverio; pues toda la fábrica de Wellhausen contra la autenticidad del Pentateuco consiste precisamente, en que es imposible admitir la existencia de una legislación cuya práctica está generalmente descuidada. El hecho que aquí se ve obligado á admitir Wellhausen demuestra la posibilidad contraria. Finalmente, esta réplica no disminuye el valor de la prueba tomada de la disposición en qne debían estar para con Esdras, los obligados á abandonar sus mujeres. Es imposible que cooperasen al fraude, y también lo es que no hicieran todo lo posible para averiguar el verdadero origen de la nueva legislación.

Por parte del pueblo existían otras razones que hacían imposible la sorpresa y cooperación. El Código Sacerdotal impone al pueblo cargas pesadas en favor del tabernáculo y del sacerdocio: y era imposible que el pueblo se dejara sorprender

aceptando sin examen una legislación tan onerosa, y que se le imponía como procedente de Moisés, cuando hasta entonces ninguna noticia existía de semejante legislación. El examen no era difícil. Por sí mismos podían fácilmente muchos del pueblo examinar, qué había de verdad sobres tales cargas, consultando á los ancianos y á las tradiciones cuya memoria está siempre viva en los pueblos. A esta consulta debían naturalmente contestar todos que no habían conocido semejantes cargas; de donde necesariamente debía originarse la protesta, y aun los tumultos.

Dice Wellhausen (1) que este examen era imposible, porque con la deportación á Babilonia, y el espacio transcurrido desde la invasión caldea hasta la época de Esdras se habían extinguido las costumbres y usos antiguos como vinculados á la presencia del pueblo israelita en el suelo de Palestina. Pero esta réplica, aunque ofusca á primera vista, en realidad no tiene valor alguno. Entre las prescripciones pentatéuquicas hay muchas independientes de la presencia del pueblo en el suelo de Palestina. Además, aun durante el cautiverio y después de él, el pueblo de Israel poseía numerosos monumentos históricos y muy detallados sobre muchos siglos de su historia anterior á la invasión caldea, como lo demuestran los libros

---

(1) Wellhausen Proleg. pág. 28. Verdad es que añade Wellhausen que los que volvieron del cautiverio fueron *únicamente* los que escuchaban temblando la palabra de Jehová, aquella secta que en cuerpo y alma se había entregado á la reforma de Josías, y que por consiguiente estaban dispuestos á recibir cualquiera modificación en sentido reformista.

Está bien: pero ¿y la ley del Deuteronomio sobre los matrimonios con mujeres extranjeras? (Nehem. 13, 23 sigg.) ¿Y la observancia del sábado completamente descuidada, siendo así que era una prescripción fundamental? (Ibid. 15 sigg.) ¿Y el descuido de la ley de las décimas á los Levitas? (Ibid. 10, 12.) Si tan dispuesta estaba aquella gente á dejarse imponer el yugo, ¿cómo es que, apenas promulgada la ley, la descuida hasta ese punto? Concluyamos que Wellhausen fantasea, pero no raciocina. Hé aquí la crítica moderna: fantasías *à priori*, para servir ó á la vanidad, ó á la impiedad. Es inútil buscar razones.

de los Reyes y de los Paralipómenos, escritos por este tiempo, y redactados en presencia de fuentes muy copiosas. Poseían además los libros proféticos, que forman un conjunto no despreciable. Sobre estos documentos, cuya memoria directa ha llegado hasta nosotros, y en los cuales se contenían muchas noticias acerca de la legislación antigua, cualquiera que fuese, y sobre los usos y costumbres que esa legislación habia creado, es indudable que poseían también muchísimos otros documentos, que nosotros ignoramos, pero cuya existencia no podemos menos de concluir con toda certidumbre, atendiendo á que no es probable, ni moralmente posible, que sólo poseyeran los libros y tradiciones, cuya memoria ha llegado hasta nosotros por conducto de los libros canónicos.

Poseyendo, pues, el pueblo judío, como poseía durante su cautiverio, muchedumbre y variedad de documentos sobre su historia antigua, y existiendo no pocos que manejaban y consultaban esos documentos, los cuales no podían ser monopolizados por uno ó unos pocos, es imposible que los medianamente instruídos por sí; y por estos, otros muchos no alcanzasen el conocimiento suficiente de la legislación antigua y del verdadero estado del pueblo durante la época anterior al cautiverio, para no dejarse sorprender por una legislación nueva que modificaba radicalmente la antigua y aun la constitución fundamental de la nación. El fraude de Esdras es, según esto, un absurdo de dimensiones colosales.

Permítanos Wellhausen dirigirle un argumento ***ad hominem***. Si él con sólo el auxilio de algunos fragmentos de la pretendida historia y legislación antigua de Israel, que aparecen dispersos acá y allá en los libros de Samuel y de los Reyes, se cree en situación de poder restituir la historia toda desde Moisés hasta Ezequiel, á pesar de la distancia de tiempos, países, idiomas, desconocimiento de usos y costumbres de un pueblo antiquísimo y completamente diverso de los nuestros, ¿no tendremos derecho á concluir que podían mucho mejor que Wellhausen reconstituir su propia historia hombres relativamente muy poco distantes de los acontecimientos; que poseían

documentos mucho más copiosos, teniendo conocimiento mucho más completo de usos, costumbres, índole y demás circunstancias de las generaciones anteriores de su propia gente?

Responderáse quizá que la sagacidad de la crítica es más poderosa que algunos ignorantes con todos esos medios que les concedemos. Pero nosotros replicaremos que aquellas generaciones no eran tan poco hábiles como se pretende. A ellas pertenecían, según Wellhausen, el autor del *Código Sacerdotal*, hombre habilísimo para fingir y evitar con éxito asombroso todo lo que pudiera transparentar sus fraudes. A las mismas, los escritores que, según nuestro adversario, retocaron la historia antigua, acomodándola hábilmente á las ideas del *Código Sacerdotal;* á ellas el autor de *Isaías* 40-66; á ellas Malaquías, Zacarías, etc. Suelo tan fecundo en plantas generosas, no podía menos de poseer abundante jugo y repartirlo en proporción aun á otros muchos además de los personajes nombrados. Pues bien; así como los redactores de la *Historia de los Paralipómenos* y el del *Código Sacerdotal* tuvieron, según Wellhausen, la habilidad de acomodar la historia antigua á las ideas de aquel Código, ¿podían faltar otros que la tuvieran igual y la emplearan en deshacer las marañas de los primeros? ¿Podían dejar de hacerlo tratándose, como se trataba, de explotar al pueblo en favor de unos pocos sacerdotes?

Segundo punto. Supongamos que Esdras, ó haciendo violencia á los sacerdotes, ó con su cooperación espontánea, hubiera logrado imponer al pueblo la nueva legislación; ¿pudo permanecer oculto el engaño hasta la época de Jesucristo y de Josefo? De ningún modo. Era imposible que con el transcurso del tiempo no se descubriera, ó la violencia padecida por los sacerdotes por parte de Esdras, ó su cooperación al fraude de éste. ¿Pudieron todos guardar el secreto con tanta constancia que ningún vestigio haya quedado del fraude en la Historia? ¿No sobrevivirían algunos á Esdras, y creerían llegada la ocasión de descubrir su embuste? ¿Llevarían todos al sepulcro su secreto? ¿Nunca remordería á nadie la conciencia? ¿Ninguno tendría jamás un momento de expansión con un confidente ó

amigo; ó de arrepentimiento y pesar, ó de indiscreción, en que dejara escapar su secreto?

Lo que se dice de Esdras, dígase de cualquier otro impostor, que quisiera imponer en cualquiera época de la Historia una legislación de la índole de la mosaica al pueblo judío, pueblo siempre refractario al yugo de los preceptos de la ley. En los tiempos anteriores existieron constantemente en Judá hombres de gran carácter y de grande autoridad, que por nada hubieran consentido tal impostura. Jeremías, Isaías, Miqueas, Oseas, Elías, etc., son otros tantos testimonios de la imposibilidad de fraude semejante. Diráse: precisamente estos eran, como Esdras, impostores que introdujeron en el pueblo, antes que Esdras, diversas partes de la legislación pentatéuquica como de origen mosaico.—Prescindiendo de la injuria gravísima hecha á varones que, en su conducta de sacrificio y abnegación hasta la muerte, demuestran lo remoto que su ánimo estaba de toda impostura, pregunto: ¿Era posible á estos hombres imponer á los judíos de su época, como si fuera de Moisés, una ley que ellos habían forjado? ¿No tuvieron que sufrir las persecuciones más violentas por querer conservar la observancia de leyes ya existentes, y cuyo origen divino jamás se atrevió á negar el pueblo? ¿Qué hubiera sido si hubieran pretendido introducir una legislación antes desconocida, y que penetraba la vida toda, religiosa, civil, judicial, doméstica de todo el pueblo?

II.

Pasemos ya á exponer el segundo argumento, el cual puede considerarse como complemento del anterior. En aquél no hemos subido en la alegación de testimonios, más arriba que hasta Esdras; en éste, partiendo de la época de Esdras, nos remontamos hasta la época del mismo Moisés, y con documentos históricos pondremos ante los ojos del lector una serie de testigos escalonados en el largo período desde la cautividad de Babilonia hasta la época de Josué, contestes todos en atri-

buir á Moisés el origen del Pentateuco. El argumento supone la verdad histórica de los libros históricos y proféticos referentes á dicho período. Respecto á los libros proféticos apenas tienen dificultad los adversarios en admitir su genuinidad y veracidad; pues de ella se sirven para demostrar la edad posterior del Pentateuco, y sólo respecto de la segunda parte de Isaías (40-66) dicen deberse á un anónimo posterior, aunque sin razón, como lo demostraremos en su lugar. Alguna mayor dificultad hay con respecto á los históricos; pero si se prescinde por ahora de pasajes proféticos, de los que no hemos de echar mano en la presente demostración, la única razón de no admitir la veracidad de aquellas narraciones, donde aparecen testimonios evidentes de la existencia del Pentateuco, es que están en oposición con sus sistemas construídos de antemano para negar la autenticidad del Pentateuco; lo cual, como se ve, es una pura petición de principio.

Previas estas advertencias, el argumento puede proponerse en esta forma: cualesquiera que sean los autores de esos libros, cualquiera que sea la época en que fueron escritos, con sólo que sean verdaderos los hechos de la historia israelítica que allí se refieren, consta con toda certidumbre: 1.°, que durante el período desde Moisés hasta Esdras existía y era conocida en Israel una colección de leyes que contenía la legislación de los hebreos, cuyo contenido es idéntico al de nuestro Pentateuco; á la cual iba inseparablemente unida formando con ella un cuerpo, la historia de la salida de Egipto, la del pacto del pueblo con Jehová, y además la historia de los antiguos patriarcas; 2.°, que ese cuerpo ú obra legislativo-histórica estaba redactada por escrito; 3.°, que su extensión es la de nuestro Pentateuco; y finalmente, 4.°, que esa obra escrita tiene por autor á Moisés. Pero esa obra no puede ser otra que nuestro Pentateuco. Luego el Pentateuco es obra de Moisés. Supuesta la primera premisa, la segunda es evidente: no lo es menos la conclusión, supuestas las premisas. Toda la cuestión queda, por tanto, reducida á demostrar la primera premisa en sus cuatro miembros.

El primer miembro consta de dos partes: la primera enuncia la existencia y noticia de los dos elementos legal é histórico, cuyo argumento es el de nuestro Pentateuco; la segunda la unión de ambos en un solo cuerpo. Ambas se demuestran por las alegaciones y alusiones, ya á la colección completa de leyes, ya á preceptos particulares, ya á hechos históricos relativos á la salida de Egipto y peregrinación por el desierto, ya á la historia de los Patriarcas. Para mayor orden y claridad en la exposición de los testimonios, podemos dividir la historia de Esdras á Moisés por orden ascendente en tres períodos: 1.°, época del cisma, ó después de la división de Israel; 2.°, época de los primeros Reyes; 3.°, época de los Jueces, en la cual puede entrar también la de Josué. En el primer período hallamos testimonios, tanto con respecto á la legislación como á la historia, y á la unión de ambos elementos en un cuerpo, en los escritores de ambos reinos septentrional y meridional.

Reino septentrional.—En este tenemos entre los libros proféticos, los de Oseas y Amós. Respecto á la parte legal, Oseas, que floreció en el siglo VIII, como consta por el epígrafe de su libro, contiene por todo el discurso de su profecía, frecuentes alusiones al pacto entre Jehová y el pueblo de Israel (Éxodo 19, 4 y siguientes), comparando este pacto ó alianza á la unión conyugal, mediante la cual Israel se obligó á recibir y observar la ley de Jehová, y por cuya razón el profeta pinta constantemente la infidelidad del pueblo á la ley, como una infidelidad al pacto conyugal (1).—Viene luego la memoria frecuente de *esa ley*, tanto en general como recitando preceptos particulares.

Merece especialísima atención el pasaje 8, 12, donde el Profeta pone en boca de Jehová estas palabras: ***Habré escrito millares*** (de preceptos) ***de mi ley: fueron reputados como de un***

(1) Oseas, 1, 1-2, 15; 4, 6.7; 8, 1.2.

extraño (1). Este testimonio demuestra que Dios en la ley que el pueblo se había comprometido á guardar, le había dado gran número de preceptos.

La identidad de estas leyes con las pentatéuquicas aparece examinando las expresiones del Profeta, que exponen preceptos determinados, contenidos en el Código, designado bajo las denominaciones generales de *Ley de Jehová, mi ley*, etc. Después de hablar en el v. 13 de sacrificios y víctimas, significando así que la legislación expresada en el v. 12 es en parte ritual, hace mención en el cap. 9.°, v. 4, de libaciones de vino (Números 15), y en otras partes (v. g., 4, 12.13) se hace referencia á las leyes sobre la unidad de Dios y prohibición de la idolatría. Luego el Código á que hace referencia Oseas, como vigente en su tiempo, contiene materia de legislación pentatéuquica. De la parte histórica conoce Oseas toda la historia de Jacob: su concepción y nacimiento (12, 3), su fuga á Mesopotamia, su vuelta á Canaán, la lucha con el ángel, la aparición en Betel (cap. XII, todo él): la historia de la salida de Egipto, y el pacto del Sinaí, á cuyos dos hechos hace repetidas alusio-

---

(1) Hebr: אכתוב רבי תורתי Algunos intérpretes toman á אכתוב por futuro imperfecto, y suponen se trata de leyes futuras (S. Jerón. y Sánchez), de modo que el sentido sea: *escribiré* millares de preceptos de mi ley, *serán* reputados como de un extraño; pero el verbo נחשבו en pretérito demuestra que se trata de un acto ya consumado. אכתוב es, pues, futuro exacto ó perfecto; acepción de uso muy frecuente. La ferrariense: *escriví*. Por lo demás, importa poco que se traduzca por futuro ó por pasado; pues aunque se refiera á leyes futuras, en primer lugar la frase indica que para los israelitas en el concepto de ley de Jehová iba envuelto el de la *escritura;* y en segundo que las leyes que poseían los israelistas eran en gran número; pues el sentido de la frase es: por más que yo escriba millares de leyes, nada conseguiré. Lo cual significa que tiene Jehová experiencia de que leyes escritas en gran número son poco eficaces para aquel pueblo.—Entre רבי y תורתי debe suplirse un nombre plural que exprese la unidad contenida en la thorah como en su conjunto ó suma, unidad que no es otra sino la del precepto. Véase Ewald, Lehrbuch der hebr. Sprache, p. 725.

nes; finalmente, la idolatría de Beelfegor, de que se habla Números 25.

En el mismo reino septentrional tenemos otro Profeta, Amós, anterior todavía á Oseas, como se ve por el epígrafe de su libro. Este Profeta, respecto á la parte legislativa, menciona, en general, la ley y preceptos del Señor (2, 4), y en particular la ley del nazareado (2, 11.12), que se halla en los Números, cap. 6.°; en el cap. 4.° hace mención de víctimas, décimas, fermento; y, aunque es verdad que se trata de oblaciones á los ídolos, sin embargo, esto es porque Israel cambia el objeto de su culto, reteniendo los ritos que en su origen se dirigen á Jehová, como se ve evidentemente en el cap. 5.°, 21-26, donde se mencionan las festividades y oblaciones de varias clases, como contenidas en la ley de Jehová. Respecto á la parte histórica del Pentateuco, Amós conoce la ruina de la Pentápolis (4, 11), la salida de Egipto y peregrinación por el desierto (2, 9.90; 3, 1), la adopción de Israel y el pacto con Jehová (3, 2). Debe notarse que tanto en la parte legal como en la histórica, ambos Profetas, en brevísimas palabras, resumen grandes porciones de la legislación y de la historia.

En los libros históricos encontramos, sin salir del reino septentrional, nuevos testimonios de la existencia y noticia de la legislación é historia pentatéuquica. Respecto á la legislación, en la historia de Eliseo se recuerda (4, Reg., 3, 20) la hora del sacrificio matutino (4, 1); la servidumbre por deudas (Levit., 25); 4, 23, las calendas y el sábado; 4, 42, las primicias. También se menciona la ley de separación de los leprosos (cap. 7.°; Levít., 13, 46). En la historia de Elías, este Profeta (3, Reg., 18) echa en cara á Acab, haber roto el pacto con Jehová, dejando su *ley* y sus *preceptos;* y luego viene el célebre desafío con los sacerdotes de Baal. El Profeta construye su altar y coloca la víctima según el rito del Levítico (1, 6-8), á la hora del sacrificio vespertino (3 Reg., 18, 29.36). En el mismo reinado de Acab tuvo lugar la muerte de Nabot por observar el precepto del Levítico (25, 23). Si no estaba en vigor esa ley, no puede explicarse ni que Nabot se negara á la venta

de su heredad, ni que Acab se resignara, ni que Jezabel apelase á la calumnia para alcanzar el fin apetecido. La calumnia de Jezabel, el suplicio de Nabot, y la manera de sentenciar la causa y ejecutar la sentencia, suponen vigentes las leyes del Levítico, 24, 15.16; y Éxodo, 22, 28; Deut., 17, 5.6. En la historia de Jeroboán I, cuando se explica la política que empleó este rey para retener en su obediencia á las diez tribus, se recuerda á grandes rasgos gran parte de la legislación religiosa sobre las solemnidades generales del pueblo, el lugar único de los sacrificios, la separación de la tribu de Leví y el sacerdocio en la misma; así como respecto á la parte histórica se renueva la escena de Éxodo, 32; y al proponer Jeroboán el becerro á la adoración del pueblo, se sirve de las palabras mismas del Éxodo, 32, 8. Por consiguiente, cuando en cada uno de los reyes siguientes de Israel se dice que anduvieron por los caminos de Jeroboán, que hizo pecar á Israel, el historiador se remite á aquel cuadro, equivaliendo esto á muttiplicar los testimonios.

Reino meridional.—En los libros proféticos podemos omitir á Ezequiel y Jeremías, de quienes podrían decir nuestros adversarios, que en ellos se encuentran los gérmenes de la legislación recopilada más tarde y aumentada por Esdras. Vengamos, pues, á Isaías. Suponemos demostrada, como lo haremos cumplidamente á su tiempo, la autenticidad de todo su libro, inclusa la segunda parte. Este Profeta, lo mismo que Oseas y Amós, reconoce el pacto del Sinaí, como el fundamento y origen de la elección del pueblo hebreo (44, 1.2.8.20.21) y la defección del pueblo, como una transgresión del pacto (1, 2-4); menciona como cosa sabida y usual las diferentes fiestas litúrgicas, tanto mayores (moadim), como menores (1, 11-14; 56, 2), como también los sacrificios, víctimas, oblaciones é incienso (1, 11-14; 43, 23.24; 63, 3), el año jubilar (61, 2; 63, 4), la consagración de los levitas y el sacerdocio distinto del cuerpo general de aquellos, pero en la misma tribu (66, 21); la distinción de animales puros é impuros (65, 4).

Respecto á la historia, apenas hay paso notable de ella que

no mencione; como la creación (44, 24; 45, 7.12), el diluvio y el pacto con Noé (54, 9); el origen primitivo del pueblo hebreo de Abrahán y Sara, desde la vocación del primero (51, 2); la ruina de la Pentápolis (1, 9.10; 13, 19); la entrada de Jacob con su familia en Egipto (52, 4); la salida de Egipto y el paso por el Mar Rojo (52, 11.12; 63, 11-14). En el cap. 64, 2.3, alude claramente á la bajada de Jehová á la cima del Sinaí: finalmente 63, 17-19, se recuerda la historia del pacto, de modo que desde Gen. 1, 1 hasta la legislación del Sinaí, va recorriendo toda la historia.

Pasando á los libros históricos, en tiempo de Josías, el Sumo Sacerdote Helcías halla en el Templo el *libro de la ley de Moisés* (4 Reg. 22 y 2 Paral. 34 y 35). El rey Amasías hace morir á los asesinos de su padre, pero deja con vida á los hijos *para cumplir la ley*, que prohibe hacer morir á los hijos por delitos de sus padres (Deut. 24, 16). El rey Joás recibe del Pontífice Joyada con la diadema real el *testimonio;* ó sea, la ley de Moisés, ó parte de ella conforme á la prescripción del Deut. 18, 19 sig. El rey Josafat envía sacerdotes y levitas por todo su reino con el *libro de la ley* para que la enseñen al pueblo (2 Paral. 17, 7-9). No hay razón para desechar este último testimonio. El autor del libro de los Reyes es brevísimo en la historia del reinado de Josafat, y se remite para ulteriores noticias á los fastos de los Reyes de Judá. Siendo los fastos una de las fuentes del autor de los Paralipómenos, hay pleno derecho á concluir que de ellos tomó la noticia dicha.

Segundo periodo.—Los reyes antes del cisma. *Salomón*. Éste, en la dedicación del Templo (3 Reg. 8, 12.23 sig.), recuerda la promesa del Levit. 16, 2, y en toda la larga serie de artículos de petición que enumera en la deprecación siguiente, no hace otra cosa que recordar preceptos de la ley. En el v. 31 se hace referencia á Éxod. 22, 11 (1). En los versículos 33, 35 y 37 supone Salomón como cierto que la derrota, la sequía y el

(1) Véase á Sánchez sobre este pasaje.

hambre son castigos por los pecados, según las amenazas del Levit. (26, 17) y Deut. (28, 23) (1), é igualmente que la penitencia es medio indefectible para conseguir misericordia y prosperidad, conforme á la promesa del Deut. (26, 5). Todavía hay referencias más precisas al argumento del Pentateuco en la segunda parte de la oración del Rey, del v. 46 en adelante; donde se supone como cosa cierta que á la infidelidad se ha de seguir la deportación á tierras enemigas, y que á la penitencia hecha en el cautiverio, se seguirá la liberación y vuelta á la patria, como se dice en el Deut. (29, 18-30, 5). Salomón no podía tener certidumbre de lo que decía, sino presupuesta la revelación previa de tales castigos y perdón: es, pues, necesario admitir la existencia previa de estas amenazas y promesas como reveladas por Dios; es decir, es necesario admitir que en tiempo de Salomón eran reconocidas como divinas las amenazas del Deuteronomio.

Además, Salomón edifica el Templo de Jerusalén según el modelo del Tabernáculo, aunque doblando las medidas, pero guardando las mismas proporciones (3 Reg. 6. Éxodo 25, 28 sigg., 26, 8 sigg.) Ni puede decirse que, por el contrario, el Tabernáculo fué más tarde construído según el modelo del Templo, porque en la misma historia de la construcción del Templo se hace mención del Tabernáculo, como existente desde tiempos anteriores. (3 Reg., 8; 4 y 2. Paral. 5, 5.)

David.—En tiempo de éste, la constitución de la nación era en lo político, civil y religioso, en un todo conforme á la pauta establecida en la legislación pentatéuquica, lo cual supone que esa legislación se hallaba en vigor y animaba y vivificaba en la época de David todo el organismo social en sus tres elementos principales. Según el Pentateuco, la división del pueblo era: 1.° en lo civil, en tribus, con un príncipe á la ca-

---

(1) La conciliación del v. 33 con el siguiente no pertenece á este lugar. Baste decir brevemente que no se trata de expulsión total, y que el pueblo de Israel está representado en el v. 34 por los cautivos, en el 33 por los que quedan en el país.

beza de cada una, y cada tribu en familias ó parentelas con sus jefes respectivos. (Números 1, 4-47; 2, 2-32); 2.º en lo judicial, había lo que se llamaban jefes de 1.000, de 100, de 50, etc. (Éxod. 18, 21.24; Deut. 1, 15); 3.º en lo eclesiástico, α) la tribu de Leví estaba toda destinada al servicio del Tabernáculo; β) en la misma tribu había dos categorías; la de simples ministros y la de sacerdotes, vinculada exclusivamente á la familia de Aarón; γ) finalmente, entre los mismos sacerdotes debía haber uno que fuese jefe supremo de la Jerarquía. (Números 3, 6-13; Éxodo 28, 1, sig. y 12-43.) En la parte ritual había sacrificios, víctimas determinadas de reses mayores y menores, ofrendas, etc. Esta misma constitución civil, judicial, eclesiástica y ritual, notamos en la historia de David. (Véase Paral. 12, 24, sig., 15, 5 sig., 13, 1; 24, 1-19, 1 Reg. 23, 9.)

De la parte histórica no es necesario alegar testimonios por la unión que entre ambas partes existía, como luego demostraremos. Esta unión hace que, conocida la parte legal, no pudiera menos de ser conocida también la histórica. Pero además, en los salmos es muy frecuente tomar por argumento puntos históricos desde la creación hasta la conquista de Canaán. Muchos de estos salmos son de David.

Tercera época.—Los Jueces y Josué. En tiempo de los Jueces la historia de Samuel nos demuestra la existencia del sacerdocio en la familia de Aarón, pues de él descendía Helí (1 Paral. 25, 23) (1); la historia de Sansón supone la ley del nazareado: en la primera época de los Jueces hallamos igualmente la separación de los levitas de lo restante del pueblo para el servicio divino, y su dispersión por Israel (Jueces, cap. 19), el sacerdocio en la familia de Aarón, y finalmente el sumo sacerdocio desempeñado por Fineés, nieto de Aarón (Juec. 20, 18), el cual consulta el Señor conforme á lo que de

---

(1) Ahimelec, de quien se habla en el v. 3, como descendiente de Itamar, procedía por línea recta de Helí.

su oficio se dice en la institución (Juec. 20, 28; Éxod. 30). Son conocidas las leyes que prohiben el matrimonio con los incircuncisos (3, 6.7; 14, 3); la del levirato, ó del matrimonío de la viuda con el pariente más cercano, con las ceremonias que debían observarse en el caso de rehusar aquél el matrimonio (Rut, 4, 3.10). La parte histórica se encuentra mencionada en la memoria del viaje por el desierto, y el principio de la conquista de Canaán (Juec. 11, 13-26); la historia del madianita Hobab, suegro de Moisés (1, 16; 4, 11); la de Jacob, Lía y Raquel, y la del incesto de Judas y Tamar (Rut, 4, 11.12). Del tiempo de Josué baste decir que en su historia es continua la memoria de la legislación del Pentateuco; y respecto á la historia, la recopila toda Josué en su última alocución al pueblo. (Jos. 24, 2-18.)

Queda demostrado el primer miembro en su primera parte. Respecto á la segunda, ó sea á la unión inseparable de ambos elementos, legal é histórico, ésta se demuestra por el modo con que de esa legislación é historia nos hablan los autores citados. Todos ellos, Oseas, Amós, Isaías están conformes en proponer la legislación como nacida con el pacto sinaítico después del viaje por el desierto y la salida de Egipto; y recíprocamente, la salida de Egipto y viaje hasta el Sinaí es propuesta como una preparación histórica á la promulgación de la ley, de modo que ambos elementos se nos presentan eslabonados. Así, Isaías, cuando trata del futuro pacto mesiánico, lo describe repetidas veces como imitación del pacto antiguo con Israel bajo la imagen de la salida de Egipto para celebrarlo (52, 11.12; 4, 2-6). En el cap. 63 v. 19 se significa claramente que el principio de la adopción de Israel por Jehová mediante el pacto fué en el Sinaí á la salida de Egipto, y que antes de ese tiempo Israel no era peculio de Jehová, ni amparado como después con el poder de su nombre, á la manera que la mujer es amparada de su marido, (Véase Isaías 4, 1) (1). Oseas propone la

(1) Invócase el nombre de uno *sobre* ó *después* de otro, cuando á con-

salida de Egipto como *efecto* de la vocación de Jehová para celebrar con Israel el pacto cuasi-matrimonial, dándole la legislación y aceptándola el pueblo (2, 14.15).

Como se ve, los Profetas ponen constantemente como unidas indisolublemente la salida de Egipto y la legislación; y en este sentido hablan al pueblo. Luego los monumentos nacionales del pueblo de Israel presentaban siempre como unidos el elemento legal y el histórico, al menos en lo relativo á la historia que inmediatamente precedió á la promulgación de la ley, es decir, en lo relativo á la salida de Egipto. Pero si esta parte de la historia pentatéuquica venía en los monumentos unida con la legislación, también debía venir lo restante de la historia. Porque es evidente que la historia de la salida de Egipto, que empieza con la vocación de Moisés (Éxod. 3, 2 sig.), supone como introducción la del cautiverio (Éxod. 1, 10-2, 25), y ambas á su vez están eslabonadas con toda la historia genesíaca desde la vocación de Abrahán; porque la historia del cautiverio y salida de Egipto se propone en el Éxodo como ***cumplimiento*** de la promesa hecha á Abrahán, Isaac y Jacob, de darles la tierra de Canaán, donde habían peregrinado (Éxodo, 6, 4 y 3, 8.17); y á su vez la historia genesíaca de los Patriarcas no es más que la historia de las peregrinaciones de los Patriarcas en la tierra de Canaán y la de la promesa de esa tierra hecha á los mismos; á Abrahán (Gen. 12, 6.7), á Isaac (Gen. 26, 4) y á Jacob (Gen. 28, 13.15; 35, 12), después de pasar primero por el destierro y servidumbre en Egipto por cuatro generaciones ó siglos (Gen. 15, 13–16). Así, pues, no sólo la historia del pacto del Sinaí y salida de Egipto estaba unida con la parte legal en tiempo de Oseas, Amós é Isaías, sino

---

tinuación del nombre del segundo se añade el del primero con el signo de pertenencia ó posesión. Esta invocación tenía y tiene todavía lugar entre dos personas una de las cuales ejerce sobre la otra autoridad dominativa, como sucede entre padre é hijo, marido y mujer, dueño y siervo. Este enlace quieren significar los Profetas entre Israel y Jehová, cuando dicen que el nombre de Jehová era invocado sobre Israel.

toda la historia genesíaca, presentando la reunión de ambos elementos un todo, en el que cada una de las partes es el complemento de la otra.

Segundo miembro.—Esta legislación, así como la historia adyacente, estaba redactada por escrito. Demuéstranlo invictamente tres argumentos. El primero está tomado de los testimonios 3 Reg. 2, 3; 4 Reg. 16, 6, y 4 Reg. 17, 7-9. En el primero, David, próximo á la muerte, encarga á Salomón guarde las observancias de Jehová su Dios, andando por sus caminos, observando sus ceremonias, preceptos, juicios y testimonios como *está escrito* en la ley. En el segundo, Amasías cumple lo que *está escrito* en la ley. En el tercero, Josafat envía á recorrer su reino levitas y sacerdotes con encargo de enseñar al pueblo, teniendo consigo el *Libro de la ley de Jehová*. El segundo argumento nos lo suministra Oseas en el testimonio arriba alegado del cap. 8.°, v. 12. La identidad de la ley de que habla Oseas y la de que hablan los otros testimonios es evidente, pues en todos los testimonios esa ley es llamada *ley de Jehová*. El tercer argumento se desprende de la comparación de las expresiones que emplean Oseas y Amós en muchas de sus alegaciones y alusiones con el tenor del Pentateuco. Comparadas éstas con el Pentateuco, las expresiones ó son idénticas ó muy semejantes (véase el texto hebreo), y por consiguiente, esta conformidad demuestra dependencia en uno de los escritos respecto del otro: no puede decirse que el Pentateuco dependa de Oseas, porque éste hace referencia á un original previo y no viceversa. Es, pues, indudable que Oseas presupone el Pentateuco escrito. La demostración debe extenderse igualmente á la parte histórica, porque según la segunda parte del primer miembro, la porción histórica y la legal formaban un solo cuerpo; si, pues, la parte legal estaba redactada por escrito, también lo estaba la parte histórica. Además, no hay razón alguna para decir que la parte histórica no lo estuviera, estándolo la legal. Finalmente, historia tan detallada como la que de la salida de Egipto y de los Patriarcas conocían Oseas, Amós, Isaías, etc., y por otra parte

tan antigua, no podía conservarse pura y entera por sola la tradición oral.

Tercer miembro.—La amplitud de esa compilación legislativo-histórica no es menor que la de nuestro Pentateuco. En efecto:

1.° Sumadas las alegaciones y alusiones concretas y determinadas que hemos alegado, son ya en gran número.

2.° Otras, aunque generales, son de tal índole, que de ningún modo pueden explicarse sin suponer una legislación completa. Tales son aquellos testimonios en donde, como en el tercero de los Reyes, 2, 3, la enumeración distinta de *ceremonias*, *preceptos*, *juicios* y *testimonios* abraza la parte moral, ritual y judicial.

3.° Otras, aunque vagas, demuestran tal número y amplitud, que no pueden explicarse en ninguna de las hipótesis de los adversarios, y para su explicación obvia y natural es preciso admitir en la legislación á que hacen referencia, una amplitud mayor, y tal, que á ella se adapta perfectamente la de nuestro Pentateuco. Tal es el testimonio de Oseas, 8, 12: ***Bien podré yo haber escrito millares de preceptos en mi ley.*** Según las dos opiniones principales y casi exclusivas que hoy dividen el campo de nuestros adversarios, en tiempo de Oseas, ó era completamente desconocida la ley ritual (Éxod., 25-40; Levit, 1-27; Números 1-10, con ligeras excepciones), quedando reducida la legislación de aquella época al Decálogo y al libro de la Alianza (Éxodo, 20-24), como pretende Wellhausen; ó era desconocido el Deuteronomio, siendo las partes restantes anteriores á Oseas, como lo admite Schrader. Pero la primera explicación es á todas luces incompatible con el testimonio que examinamos. Porque si bien la expresión *millares de preceptos* es hiperbólica, también lo es que entre el número hiperbólico y el real que se quiere expresar, debe existir alguna proporción; la cual no subsiste en la explicación de Wellhausen. Por lo demás, es cierto que Oseas y Amós conocían la legislación ritual, como hemos visto.

La opinión de Schrader sería menos desproporcionada, y si

sólo se tratara de salvar la proporción, quizás podría admitirse, aunque siempre la salva mucho mejor la única verdadera de la totalidad del Pentateuco; pero por otra parte es completamente cierto que Oseas conoce el Deuteronomio. Compárese Oseas, 2, 10 (hebr.) con Deut., 7, 13. Las palabras que emplea el Profeta no son invención propia, sino alusión al Deuteronomio. En efecto, en el lugar citado del Deuteronomio dícese que Dios *será fiel al pacto* y dará al pueblo los frutos de la tierra: *trigo*, *vino* y *aceite*. Oseas describe también el pacto entre el pueblo y Jehová comparándole con el matrimonio y á la idolatría con el adulterio, y nos presenta al pueblo de Israel que, desengañado, reconoce que el *trigo*, el *vino* y el *aceite* le vienen, no de los adúlteros, como antes se lo había imaginado, sino de Dios, su legítimo marido, *que es fiel al pacto*. Luego en el pacto de Oseas aparece la promesa de parte de Jehová de dar á su pueblo trigo, vino y aceite. Antes de Oseas, por tanto, se conocía el pacto entre Israel y Jehová con estas condiciones; y como éstas no aparecen más que en el lugar citado del Deuteronomio, éste era conocido ya en aquella época. Igualmente Amós, 4, 4, alude á la prescripción del Deuteronomio, 14, 22.23.

4.° Otras alegaciones ó alusiones son tales que, aunque en sí breves, suponen ó traen consigo largas secciones, ya de la legislación, ya de la historia. Los ejemplos abundan. Oseas, en el cap. 12, hace en brevísimas palabras un bosquejo de toda la historia de Jacob. Isaías, en el cap. 1.°, en frases concisas resume buena parte de las leyes rituales y litúrgicas.

5.° Debe, finalmente, tenerse presente que las citas y alusiones que ocurren en los libros proféticos é históricos representan partículas brevísimas de una colección completa, citadas sólo por incidencia, y de ningún modo con el intento de suministrar á la crítica fragmentos cuya suma iguale en su extensión al código de donde se extraen, de modo que, con sólo reunirlas, quede reconstituído el código en su integridad. Semejante pretensión sería insensata. Basta, pues, que el examen nos dé una aproximación tal que, teniendo en cuenta las

circunstancias dichas, podamos concluir que la obra legislativo-histórica conocida en esa época tenía una amplitud que no desdice de la de nuestro Pentateuco, para vernos forzados á concluir que, pues no hay otra razón alguna fundada para negar su existencia en dicha época, sin duda ninguna existía en ella todo el Pentateuco.

Cuarto miembro.—Esa legislación é historia es atribuída á Moisés. La legislación de que hablan Oseas, Amós, Isaías y demás testigos citados, es llamada *Ley de Jehová,* y estaba redactada por escrito; por otra parte, Malaquías, 4, 4; Dan., 9, 11-13; Baruch, 2, 2-28; los sacerdotes del tiempo de Josafat (2 Paral., 17, 7-9); Salomón y David (3 Reg. 2, 3; 8, 53-56), nos hablan también de una *legislación del Señor,* añadiendo que fué escrita por Moisés: es evidente que los israelitas no tuvieron dos legislaciones dadas por Dios; luego la legislación de que nos hablan los testimonios citados de Oseas, Amós, Isaías, etc., cuya amplitud era la de nuestro Pentateuco, fué escrita por Moisés.

III.

El tercer argumento se toma del testimonio que de su origen da el Pentateuco mismo. Según regla elemental de crítica, todo libro que lleva en sí el nombre de su autor, debe atribuirse á éste, mientras no aparezcan razones suficientes en contrario; pues no hay derecho á suponer ni un fraude en el escritor, ni una decepción en el público, tratándose, como sucede con el Pentateuco, de un público contemporáneo, y siendo el argumento del libro por una parte de grande interés, y por otra tal que el mismo público pudo comprobar por sí la verdad de los hechos. Pues bien; el Pentateuco nos dice repetidas veces haber sido escrito en su totalidad por Moisés. Prescindiendo de que por todo el discurso de la obra se hallan repetidos testimonios de que Moisés escribió varias secciones (Éxodo 17, 14-21; 24, 4; 34, 1; Núm. 33, 2), existen otros de los cuales

se deduce con claridad que Moisés es el autor de todo el Pentateuco. En el Pentateuco recurre lo menos diecinueve veces (1) la frase התורה הזאת *esta ley ó legislación*, de la cual en el cap. 31, v. 24 se dice *haber sido escrita por Moisés*. Si la expresión significa en este pasaje el Pentateuco entero, es claro que todo él tiene por autor á Moisés. Para demostrar que efectivamente ese es el significado, examinemos cuál es el valor de dicha expresión en las diversas secciones del Deuteronomio en que ocurre hasta llegar á 31, 24.—1.º Hasta 28, 61 se emplea la expresión nueve veces. Si no queremos decir que el autor habló de una manera confusa dando nombre idéntico á objetos diversos y que por otra parte no se distinguen por el contexto, es preciso convenir en que por toda esa sección la expresión designa constantemente el mismo objeto (2). Supuesta, pues, la identidad de significado, sólo falta definir con precisión el objeto que designa. Según Wellhausen sólo puede ser el mismo Deuteronomio, no en su totalidad, sino desde el cap. 12 hasta el 26 (3); y muchos autores antes que él han seguido la misma opinión. Sin embargo, el pasaje 28, 58-61 demuestra que hasta ese lugar, bajo la expresión *esta ley*, se significa *todo el Pentateuco* á excepción del Deuteronomio. En

---

(1) Fürst Concord., p. 521.

(2) A primera vista aparece alguna dificultad en 4, 44 y 17, 18; pues en el primer caso parece hacerse referencia á lo que inmediatamente precede (4, 41-43), ó sea, á la ley que designa ciudades de refugio en el país ya conquistado; y en el segundo á los artículos de la exhortación ó mandamiento que se hace al rey futuro: es decir, á la breve sección apellidada *Lex regia;* pero si se examina con atención el contexto, se ve que en el primer caso el v. 44 más bien que cláusula de lo que precede, es introducción á lo que sigue en el cap. 5; en el segundo los versos siguientes desvanecen toda duda; pues la ley que se recomienda al rey es la misma que Moisés entrega después á los levitas (31, 24), la cual ciertamente no contenía solamente la *Ley regia;* además en esa ley ha de aprender el rey las *palabras* y *ceremonias* en ella contenidas. En el brevísimo párrafo de la *Ley regia* no hay *ceremonias*.

(3) Die Compos., p. 189 y siguientes.

efecto, las palabras que se ponen en boca de Moisés aquí y en todo el razonamiento que precede, todavía no están consignadas por escrito, sino que las profiere Moisés de viva voz; y sin embargo, en esas mismas palabras se supone al mismo tiempo escrito ya *el Libro de la Ley.* Luego en primer lugar el libro de la Ley no es el Deuteronomio (1).—2.° Por otra parte, en ese libro están consignadas por escriio las plagas de Egipto; pues la contraposición entre éstas y las *que no están escritas en este libro* (v. 59 y 61) supone que las primeras lo están. Luego en el *Libro de la Ley* está contenida por de pronto toda la historia del Éxodo (1-13); porque la narración de las plagas supone la de la vocación de Moisés. Pero así como á la narración de las plagas precede necesariamente la de la vocación de Moisés, como condición histórica previa indispensable, del mismo modo al Éxodo debe preceder el Génesis, como historia de la promesa cuyo cumplimiento refiere el Éxodo (Éxodo, 3, 6-8 y 6, 2-8) (2).—3.° Como por otra parte el libro es llamado *Libro de la Ley*, es evidente que además del Génesis y la parte histórica del Éxodo, debe contener *leyes*, y por consiguiente, parte á lo menos de la legislación pentatéuquica que sigue á la historia desde Éxodo 20 en adelante. Tenemos, pues, hasta aquí que el Libro de la Ley contiene la historia del Génesis, la del Éxodo hasta el cap. 19 y parte al menos de la legislación anterior al Deuteronomio.

---

(1) Algunos intérpretes como Lapide creen que el libro de la Ley de que habla Moisés es el mismo Deuteronomio, escrito de antemano por Moisés y repetido de viva voz por el legislador en su alocución al pueblo. Pero esto es imposible: 1.°, porque en el libro de que habla Moisés se describen las plagas de Egipto, en el Deuteronomio no; 2.°, si el Deuteronomio estaba ya escrito, ¿á qué conducía repetirlo todo de viva voz?

(2) Por aquí se verá cuán falso es lo que dice Corrodi en Wellhausen *(Die Composition des Hexateuchs*, p. 190): «Nicmals werden Geschichten die im Pentateuch stchen, mit der formel erwähnt; *es steht im Gesetz* oder im Buch des Gesetzes.» Y aunque es verdad que Corrodi habla de alegaciones en los libros proféticos, lo mismo es; pues si el Deuteronomio cita así, también pueden hacerlo los profetas.

La presencia de la legislación anterior al Deuteronomio en el Libro de la Ley se demuestra también por el pasaje Deuteronomio 1, 5, que dice así: «Y comenzó Moisés á explanar *esta Ley* diciendo...» La explanación ó comentario supone el texto distinto de aquélla; por tanto, al hacer Moisés este razonamiento tenía en sus manos el Libro de la Ley ya escrito, y era distinto del Deuteronomio. Algunos oponen que el verbo בֵּאֵר que San Jerónimo trasladó, *explanare*, significa esculpir, como se ve por Deuteronomio 27, 8 y Habac. 2, 2; en cuyos pasajes por una parte parece no poder tener sino esa significación, y por otra ese significado se ve confirmado por la etimología; pues el verbo en su significación primitiva es *fodit*, como lo indica el derivado בְּאֵר = fossa. La prueba alegada descansa, según esto, en un falso significado atribuído al verbo.—Bien puede resolverse la dificultad vindicando la significación de la Vulgata, fundando esa significación, como lo hace Gesenius (1) en la acepción ordinaria del verbo entre los rabinos (2) y en el contexto; pues no se ve qué sentido puede tener la frase *esculpir la ley* hablando de viva voz; sin embargo, no parece haber inconveniente en admitir el significado de esculpir como sinónimo de inculcar, como lo confirma el tono parenético del razonamiento de Moisés. La dificultad, por lo tanto, es nula, y el argumento subsiste cualquiera que sea el significado que demos al verbo.—Hemos demostrado que el Libro de la Ley no es el Deuteronomio, y que contenía la historia de Génesis y Éxodo, y además, cuando menos, parte de la legislación pentatéuquica comprendida desde Éxodo 20 en adelante.

Investiguemos ahora la extensión precisa de la legislación contenida en el Libro de la Ley.

1.° ¿Contenía sólo parte de la legislación pentatéuquica anterior al Deuteronomio, ó la contenía toda?

---

(1) Gesenius Thes., p. 175.

(2) La ferrariense traduce, en efecto, *declarar*. Véase también á Pagnini ó Kimchi.

2.° ¿Contenía, además, la historia restante desde el cap. 10 de los Números en adelante?

3.° ¿Añadió más tarde Moisés á ese conjunto el Deuteronomio mismo redactado por escrito?

Tocante al primer punto, la serie del Deuteronomio, bien examinada, demuestra que el Libro de la Ley contenía *toda la Legislación* que precede al Deuteronomio. No perdamos de vista lo demostrado, á saber, que al Deuteronomio preexistía el Libro de la Ley que contenía ciertamente la historia del Génesis y Éxodo, y que el Deuteronomio es sólo una inculcación ó explanación exhortatoria de la Ley contenida en el libro de este nombre. Siendo el Deuteronomio inculcación ó explanación de la Ley, es claro que las leyes de que Moisés hace mención en el Deuteronomio no pueden ser nuevas, sino que deben preexistir en el Libro: recorriendo, pues, las leyes mencionadas en el Deuteronomio, podremos conocer cuáles son las contenidas en el Libro. Ahora, si recorremos las leyes mencionadas, citadas ó insinuadas en el Deuteronomio, apenas hay ley de los libros precedentes que no se recuerde de algún modo. Por eso, el Deuteronomio, es llamado por los hebreos מִשְׁנֵה הַתּוֹרָה y muchos Doctores dicen que es *compendio de la Ley*. El Libro de la Ley contenía, pues, *toda* la legislación pentatéuquica, excepto el Deuteronomio.

Respecto al segundo punto, es cierto que el Libro de la Ley *podía* contener esa parte histórica:

α) Porque el Deuteronomio supone los hechos de la misma expresamente.

β) Consta, además, explícitamente, que algunos de ellos fueron, en efecto, *escritos* por Moisés inmediatamente después de acaecidos: por ejemplo, Núm. 33, 2.

γ) No hay dificultad en que el Libro de la Ley contuviera historias; por el contrario, la analogía con 29, 58.61, nos conduce positivamente á la conclusión opuesta. Luego todo nos hace concluir que el Libro de la Ley contenía también toda la historia anterior al Deuteronomio.

El tercer punto es algo más difícil; pero del v. 24 del capí-

tulo 31 se deduce que Moisés, en efecto, añadió al libro de la Ley el Deuteronomio entero antes de su muerte, á excepción de la narración de ésta. En efecto, las palabras בְּכַלּוֹת מֹשֶׁה לִכְתֹּב אֶת־הַדִּבְרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת עַל־סֵפֶר עַד תֻּמָּם «*como acabó de escribir* Moisés las palabras de esta ley sobre el libro *hasta la terminación completa de ellas*», no pueden referirse al Libro de la Ley sino por razón de la adición de los razonamientos del Deuteronomio; y de ningún modo por razón de los libros precedentes, pues la serie misma de las palabras indica que se trata:

α) De *una adición* á una obra ya comenzada y escrita en gran parte: *como acabó de escribir.*

β) De una acción complementaria: *hasta la terminación completa de ellas;* ambas frases, y sobre todo la última, expresan una distinción entre una gran parte de la obra escrita ya antes, pero que no estaba cerrada, sino que esperaba su complemento, y la adición misma ó complemento que viene más tarde.

γ) Moisés no puso en manos de los Levitas el libro cuya entrega les había prometido (Deut., 17, 18), sino después de consumada esta acción complementaria (31, 24). Luego Moisés mismo añadió al Libro de la Ley escrito ya antes por él, los discursos que componen el Deuteronomio hasta el cap. 32. Solo faltan los capítulos 32 y 33: pero en éstos tampoco hay dificultad, pues de ellos se dice expresamente que fueron compuestos por Moisés: del cántico contenido en el cap. 32 añade además (31, 19, comparado con toda la narración siguiente hasta el fin del capítulo) que fué redactado por escrito de orden del Señor. Y en el v. 46, terminado el cántico, vuelve Moisés por última vez á inculcar la observancia de la Ley escrita en el Libro, dando claramente á entender que en él estaba incluído el cántico. Las bendiciones escritas también por Moisés, quizás fueron añadidas más tarde, como el cap. 34.

IV.

Finalmente, propondremos otro argumento eficacísimo tomado del testimonio de Nuestro Señor Jesucristo, el cual es de suma autoridad é irrecusable, una vez demostrado el carácter de Legado divino que le compete, carácter que se demuestra mediante el testimonio de los Evangelios, cuyo valor histórico queda demostrado en el libro anterior. En tiempo de Jesucristo, los judíos de Palestina poseían el Pentateuco completo y le tenían como obra escrita por Moisés. Consta evidentemente esta verdad por el testimonio de Flavio Josefo, sacerdote palestinense, el cual en el libro I contra Apión, cap. 8, dice dos cosas: la primera, que los judíos, entre sus libros sagrados, contaban en primer lugar los cinco de Moisés. La identidad de extensión de esta obra de Moisés con nuestro Pentateuco es manifiesta, ya por el número de libros, que son cinco, ya por su contenido, que según Josefo es «la legislación judía y la historia desde la creación hasta la muerte de Moisés»; ya porque en todos los documentos que nos quedan de esa época y de las que inmediatamente le sucedieron, aparece entre los judíos el Pentateuco tal cual nosotros le poseemos.

Jesucristo en su advenimiento no sólo no impugnó esta persuasión de los judíos, sino que la confirmó repetidas veces en sus disputas con los Doctores de la Sinagoga y en sus razonamientos familiares con los Apóstoles, unas veces hablando de la ley de Moisés en general, otras de preceptos particulares de la misma. Así en el cap. 12 de San Marcos, v. 26, disputando con los saduceos, cita un pasaje del *libro de Moisés.* Esta expresión *libro de Moisés* no tiene en boca de Jesucristo otro sentido que el único en que los saduceos podían entenderla, es decir, el de *libro escrito por Moisés.* Del mismo modo en San Lucas, 24, 44, habla de los vaticinios mesiánicos escritos en *la ley de Moisés;* donde igualmente la frase no puede tener otro sentido que el único que le daban los Apóstoles de *ley escrita*

por Moisés. En otros pasajes alega testimonios particulares del Pentateuco atribuyéndolos á Moisés, como autor de la legislación escrita donde estaban contenidos (1).

Algunos racionalistas como Davidson oponen contra estos testimonios que no son eficaces, pues no expresan la mente de Jesucristo, toda vez que éste hablaba en ellos acomodándose á la opinión corriente entre los judíos, á la manera que un escritor erudito emplea muchas veces fórmulas que atribuyen á un autor algún escrito, aunque en realidad no lo crea así el que emplea la fórmula, y sólo la emplee según el valor que le da la opinión vulgar. Tal sucede con muchos testimonios de la *Ilíada* que se atribuye á Homero, aunque el que así habla sepa perfectamente que no es Homero su autor.—Esta réplica no tiene lugar en nuestro caso por dos razones: 1.ª, porque las fórmulas objetadas se emplean en el sentido vulgar y no en el riguroso, cuando se supone que los lectores medianamente instruídos sabrán dar á la expresión su verdadero valor y no la han de tomar según el tenor de las palabras, lo cual no sucede en nuestro caso; en el supuesto del objetante, todos los que oían á Jesucristo emplear esa frase ignoraban su verdadero sentido, y por consiguiente no podían menos de tomarla como expresión de la opinión de Cristo en aquel punto; 2.ª, porque hay en el Evangelio pasajes en los que Jesucristo emplea esas fórmulas en ocasiones en las que la fuerza del argumento que propone se funda precisamente en el sentido obvio de la expresión. Tal es el pasaje de San Juan, 5, 45: «no creáis que voy á ser yo vuestro acusador ante el Padre; os acusa Moisés; *pues de mí escribió* este Profeta». Como se ve, el tenor de la sentencia de Jesucristo expresa claramente que Moisés acusa y condena á los judíos *en cuanto escritor ó autor* de los vaticinios mesiánicos contenidos en su libro como parte integrante del mismo; de modo que la fuerza del argumento descansa toda en la verdad de la proposición enunciada. Si,

(1) Por ejemplo, San Mateo 8, 4; Marc. 7, 10; 10, 5, etc.

pues, Moisés no escribió los libros en donde están contenidos esos vaticinios, la argumentación de Jesucristo es nula. Que Jesucristo en estas palabras hable del Pentateuco entero como obra de Moisés, es claro; pues la expresión «de mí *escribió* él», recae sobre todas las escrituras atribuídas á Moisés por aquellos Doctores.—Dos dificultades opone Strack contra este argumento: 1.ª, si valiera, todos los demás serían inútiles y aun depresivos de éste; 2.ª, alegar esos argumentos es sacar la cuestión de su terreno propio, convirtiéndola en teológica, cuando es puramente crítica. Esta última objeción repite Davidson, añadiendo además que Jesucristo, por razón del elemento humano de que constaba, estaba circunscrito á las condiciones humanas del medio en que vivía y sujeto á las mismas deficiencias y errores (1).

Pero no es difícil resolver estas objeciones. Si los argumentos que se añaden sobre el testimonio de J. C. se añadieran porque éste no es eficaz, sería procedente la primera objeción; pero no es así; se añaden esos argumentos ya porque una misma verdad puede ser conocida con certidumbre por diversas vías, ya por razón de la incredulidad ó indiferencia de los adversarios, que ó no admitirán, ó no darán importancia á la autoridad de J. C. Sin embargo, debemos advertir que en el método que hemos seguido, de anteponer la demostración del valor histórico de los libros del Nuevo Testamento, el argumento de que tratamos tiene fuerza omnímoda contra cualesquiera adversarios: porque siendo auténticos los Evangelios, queda demostrado el carácter de Legado divino y mesiánico, y aun la divinidad de J. C.; y por consiguiente su absoluta infalibilidad en cuestiones de toda clase. Con esta observación queda resuelta la segunda objeción de Strack. Respecto de la última de Davidson, como se funda en un concepto erróneo y blasfemo de la unión hipostática, debemos remitir á su autor á la teología dogmática.

---

(1) Cornely. Introd. spec in V. T., p. 37, notas 1.ª y 5.ª

§ III. Argumentos internos en favor del valor histórico del Pentateuco.

El origen mosaico del Pentateuco, demostrado por argumentos extrínsecos, está confirmado también con argumentos internos, tomados de los caracteres que presenta la obra.

1.° El Pentateuco consta de tres porciones perfectamente deslindadas entre sí: la primera es la historia genesíaca que se termina con la bajada de la familia de Jacob á Egipto (Gen. 1-50); la segunda, es la historia de la salida de Egipto con la legislación del Sinaí y del desierto, y la historia de la peregrinación hasta llegar á las fronteras de Canaán (Éx. 1-40; Levit. 1-27; Num. 1-36); la tercera, está formada por el Deuteronomio (1-34). Si se comparan entre sí estas tres porciones, se ve que están enlazadas mutuamente de tal modo que cada una de ellas supone ó exige las demás para formar con ellas un solo cuerpo. En efecto, la historia genesíaca, aunque distinta como *parte*, no es un escrito independiente, y que no envuelva orden alguno á la narración y legislación del Éxodo, el Levítico y los Números, como pretende Wellhausen (1); sino que todos y cada uno de los miembros de que consta, llevan impreso el sello de su marcha hacia la formación y constitución del pueblo de Israel, y la entrada de éste á tomar posesión de la tierra de Canaán. La historia de Abrahán, Gén. 12, 1, y sigg., se abre con aquella triple promesa que le hace Jehová, de hacerle padre de un gran pueblo, de darle la tierra de Canaán, y de bendecir en su posteridad todas las naciones de la

---

(1) Según este escritor, la historia de los Patriarcas «erscheint nicht als kurz abzumachende Einleitung für das Wichtigere, was kommen soll, sondern als eine ausführlichst zu behandelnde Hauptsache». Prolegom., p. 7. «Aparece no como una breve introducción á lo más importante que debe venir después, sino como argumento principal que ha de tratarse con amplitud plenísima.

tierra. Es claro que siendo escrita esta historia mucho después de la muerte de Abrahán, y teniendo su autor la firme convicción de que aquellas promesas habían de cumplirse infaliblemente, ya desde este momento se compromete á demostrar que en efecto el suceso correspondió á la promesa. Si pues la historia de los Patriarcas es un trabajo independiente, sin enlace con la constitución política posterior del pueblo de Israel, y con la narración del establecimiento de éste en Canaán, la promesa del escritor queda por cumplir; pues la historia de los Patriarcas tomada por sí sin relación á los dos grandes acontecimientos posteriores, nada nos explica sobre el cumplimiento de las dos grandes promesas de Jehová, las cuales sin embargo constituyen la base de la historia religiosa de Abrahán dirigida por una providencia singular de Dios.

2.° Examinemos ahora los varios miembros de que consta la historia de los Patriarcas, inaugurada en la vocación de Abrahán. Este Patriarca recibe aquellas dos grandes promesas, y sin embargo no tiene posteridad hasta su extrema vejez; de modo que el gran Patriarca no ve durante su vida cumplida la promesa, y Dios se limita á reiterársela repetidas veces. Isaac tampoco alcanza posteridad en muchos años, al cabo de los cuales tiene dos hijos solamente, y de ellos el continuador de su casa, Jacob, tampoco tiene posteridad hasta su vejez: sólo entonces comienzan á verse los gérmenes de un pueblo todavía remoto, formado por la posteridad de Abrahán, cuando habían pasado casi doscientos años desde la promesa. Respecto de la segunda parte de ésta, esto es, de la posesión de la tierra de Canaán, no aparece el más ligero vestigio de tal posesión.

3.° En el cap. 15 del Génesis se anuncia á Abrahán, que la promesa de la posesión del país de Canaán se entiende de su posteridad, y que aun ésta no la ha de alcanzar sino después de cuatro siglos, y pasando primero por un duro y penoso cautiverio en país extraño. Todas estas circunstancias no hacen otra cosa más que añadir nuevos y nuevos motivos de desengaño en el lector, de que las promesas del cap. 12, cuyo

cumplimiento espera con ansia, no las ha de ver cumplidas en los Patriarcas mismos, lo cual vale tanto como remitirle á narraciones que han de venir después de terminada la historia de aquéllos.

4.º La historia de los Patriarcas se cierra por fin con la bajada de Jacob y su familia á país extraño; de modo que lejos de entreverse el pronto cumplimiento del establecimiento en Canaán, por el contrario se aplazan indefinidamente las esperanzas del lector con un *más allá* que aviva su ansia de nuevas narraciones sobre la suerte de aquel pueblo que comienza á formarse. Por otra parte, el ver á la familia de Jacob descender á país extraño, hace al lector recordar el episodio del cap. 15 del Génesis y despierta en él la pregunta: ¿será Egipto el país extraño donde aguarda á la posteridad de Abrahán el cautiverio duro y penoso que es la condición necesaria para el cumplimiento de las promesas? Con estas ansias, provocadas en el lector con las narraciones que preceden, se termina la historia genesíaca. El lector que desde la incoación de la historia de los Patriarcas tiene su vista fija en las dos promesas cuyo infalible cumplimiento se le ha hecho esperar, ¿no tiene derecho á que se satisfaga su curiosidad? El escritor que tan hábilmente ha sabido acumular y ordenar tantos y tantos rasgos en la historia que precede, encaminándolos todos á este único objetivo de hacer esperar con ansia el cumplimiento de las promesas hechas á Abrahán, ¿no se ha comprometido seriamente á satisfacer esa inmensa curiosidad que él mismo ha provocado de propósito? La obra, pues, emprendida por el autor del Génesis, no se termina con la historia de los Patriarcas, sino que al mismo autor se debe la historia del Éxodo.

5.º Pasemos ahora á la segunda porción del Pentateuco. Terminada del modo dicho la historia patriarcal, ó el Génesis, el lector se encuentra efectivamente al principio del Éxodo con la narración de la fortuna que corrieron los hijos de Jacob en Egipto hasta verse reducidos á penosísimo cautiverio. Además, la historia intermedia, aunque no breve en tiempo, sólo se

insinúa á grandes rasgos, y el escritor del Éxodo da á entender con toda evidencia que lo que sobre todo quiere inculcar es el penoso cautiverio que el pueblo padece y el modo maravilloso con que es libertado por Dios. Tal modo de proceder, ¿no es decir que su narración sólo es la continuación de la historia del Génesis donde el lector quedó con la aspiración legítima de recibir del mismo autor la historia del cumplimiento de la promesa? Cuando además observa que el autor del Éxodo le dice que cuanto más los egipcios se esforzaban en aniquilar á Israel, tanto más Jehová velaba por su multiplicación, ¿no ve en este rasgo el designio de satisfacer la expectación que excitó la narración del Génesis, cuando enfrente de la promesa de posteridad innumerable como las estrellas del cielo y arenas del mar, sólo ve al cabo de doscientos años *sesenta y seis almas* en la familia que representa esa posteridad de Abrahán?

6.° Cuando Dios dice á Abrahán en el cap. 15 del Génesis que después del cautiverio alcanzará por fin su posteridad establecimiento en Canaán, dícele también Jehová que él mismo se encarga de tomar cuentas y castigar al pueblo opresor; y el autor del Éxodo en toda la historia de la salida de Egipto hace resaltar precisamente esa misma idea: Jehová saca de la opresión á su pueblo por el poder de su brazo que descarga pesadamente sobre los egipcios.

7.° Finalmente, el mismo escritor del Éxodo (cap. 6) dice expresamente que la historia de la salida de Egipto no es más que el cumplimiento de la promesa que ocupa toda la historia de los Patriarcas. El Éxodo es, por consiguiente, la continuación necesaria del Génesis, como el Génesis una introducción que promete la historia del Éxodo. Tales son los caracteres de enlace recíproco que presentan las dos porciones primeras de las tres en que se divide el Pentateuco.

Bien pudiera ser en absoluto que el autor del Génesis fuera diverso y muy distante del autor del Éxodo; ese enlace que observamos entre los dos miembros no es una señal infalible de la unidad de autor; por eso no colocamos este argumento

por delante de los argumentos extrínsecos, que por su naturaleza misma se ordenan á demostrar el hecho histórico como tal, del origen mosaico del Pentateuco; pero es indudable que entre los argumentos confirmativos debe dársele un lugar muy preferente, y tiene incomparablemente más valor que todos los que para sus teorías proponen en primera línea los adversarios á quienes combatimos. En absoluto pudiera ese enlace entre la disposición de la narración del Éxodo y la del Génesis ser efecto de dos escritores diversos; pero es indudable que se explica incomparablemente mejor si lo es de uno solo. La idea que preside á la disposición de ambas narraciones es única: las dos narraciones son correlativas. En el Génesis vemos ordenada la historia de modo que ya desde el principio se hace esperar con interés y como infalible el cumplimiento de la promesa; esta espectación y el interés que la acompañan van aumentando conforme se van sucediendo los diferentes miembros de que consta la historia de los Patriarcas: ¿quién puede dejar de ver de un modo trasparente la intención del escritor de excitar esa curiosidad ansiosa con el fin de satisfacerla? Luego el escritor del Génesis abriga el propósito de continuar su narración.

Hágase el mismo razonamiento comparando las frases y rasgos de la historia del Éxodo donde el escritor manifiesta su propósito de satisfacer la espectación excitada por el Génesis; tenemos en la última expresado un propósito del escritor; en la primera vemos cumplido el propósito; lejos de haber testimonio alguno ó fundamento sólido en el tenor y contextura de la obra para creer que la expresión del propósito pertenece á un escritor y la ejecución á otro distinto, su fisonomía toda nos dice, por el contrario, que el autor de ambas es el mismo. Existiendo entre la historia patriarcal del Génesis y la del Éxodo el enlace de propósito y ejecución, de camino y de término, de introducción y de complemento de un solo y mismo pensamiento, es mucho más obvio y conforme á las leyes lógicas y de unidad literaria de cualquiera producción artística concluir, que pues al conjunto de la obra pre-

side un pensamiento único, el que la realizó fué un solo autor (1).

Wellhausen y los críticos, que en esto le han precedido, han sido inducidos á error por la circunstancia de la extensión y proporciones de la historia patriarcal que parecen exceder los límites de una mera introducción, de un miembro accesorio. Pero debe notarse que esta introducción no es del carácter de las demás introducciones, ni es un miembro accesorio y secundario, no; es introducción, pero necesaria y que en todos sus rasgos reviste ese carácter de necesidad imprescindible. El escritor no pretende sólo poner delante la promesa, sino su índole exclusivamente divina y providencial, para que el pueblo supiese calcular el valor de dignación tan amorosa y se moviera á agradecerla. Por eso es preciso que aparezca con distinción en el desarrollo de la promesa su carácter divino, providencial, extraordinario. De ahí la esterilidad prolongada de Sara; de ahí la reiteración frecuente de la promesa; de ahí las peregrinaciones, vicisitudes y peligros de Abrahán, Isaac y Jacob; de ahí la larga serie de años antes de que aparezca un pueblo siquiera sea en germen; de ahí el precepto de inmolar á Isaac. Como se ve, no hay parte en la historia de los Patriarcas que no vaya directamente ordenada á describir la historia de la promesa tal cual debía ser conocida por el pueblo, y que por consiguiente, no añada un rasgo sustancial viniendo á formar parte directa de la introducción á la historia del cumplimiento de la misma promesa.

Alguna dificultad puede quedar con respecto á la legislación, pues los argumentos precedentes no la tocan directamente. Pero esta dificultad desaparece examinando el Deuteronomio.

(1) Nótese lo que ya dijimos en la página precedente. No pretendemos dar á este argumento por sí solo un valor rigurosamente apodíctico. Pero *supuesto* que la historia, que es la que nos ha de instruir sobre el origen histórico del Pentateuco, nos dice que es obra de un solo autor, la unidad de pensamiento del escrito es una confirmación del testimonio de la historia.

Respecto de este libro, nos limitaremos á indicar lo que hemos ya expuesto en el tercer argumento. El Deuteronomio no es otra cosa que la colección de tres discursos pronunciados por Moisés pocos días antes de su muerte, y cuando ya el pueblo hacía sus últimos preparativos para la invasión de Canaán. El argumento de esos discursos no es más que una serie de encarecidas exhortaciones al pueblo inculcándole los preceptos principales del Libro de la Ley escrito previamente por Moisés. Ya demostramos que la legislación contenida en ese libro era la legislación entera del Pentateuco que precede al mismo Deuteronomio, porque siendo éste una exhortación á la observancia fiel de aquella legislación, por la serie de preceptos mencionados ó insinuados en el Deuteronomio, deberá venirse en conocimiento de la legislación contenida en el Libro de la Ley; hecho el examen y establecido el cotejo entre el Deuteronomio y la parte legal media del Pentateuco, resulta que en las exhortaciones de Moisés que forman el Deuteronomio, apenas queda precepto importante de aquella legislación intermedia de que no ocurra mención en el Deuteronomio. Éste, por consiguiente, presupone la legislación del así llamado *Código Sacerdotal,* y como obra de Moisés, el mismo que pronuncia los discursos del Deuteronomio.

Por lo que toca á la legislación contenida en el Código Sacerdotal, de la confesión que sobre él hace Wellhausen, deduciremos fácilmente un nuevo argumento confirmativo de su origen mosaico. Confiesa Wellhausen que el Código Sacerdotal afecta ser de origen mosaico, y redactado durante la peregrinación por el desierto; y añade que este origen ficticio está disimulado con tal habilidad, que sólo las contradicciones materiales del libro, con datos históricos conocidos con certidumbre por otras fuentes, nos persuaden del carácter ficticio que ha presidido á su redacción (1). Esta confesión de

(1) Es ist ihm (al Código Sacerdotal) wirklich gelungen, mit dem

Wellhausen nos ahorra una larga enumeración de capítulos recogidos en la serie del libro para hacer ver que su autor escribía en efecto durante el viaje por el desierto. Discurrimos, pues, así: Todos los caracteres históricos, geográficos, etnográficos, filológicos del Código Sacerdotal conspiran de suyo á engendrar invenciblemente en el lector la idea de que el autor efectivamente escribía durante el viaje por el desierto, y sólo impide llegar á esta conclusión el cotejo entre el argumento del libro y los datos históricos que nos suministran las fuentes genuinas de la historia de Israel, á saber: los fragmentos históricos de los Jueces, Samuel, los Reyes y los libros proféticos. Luego si en estos libros hallamos perfecta conformidad con el Código Sacerdotal y las pretendidas contradicciones señaladas por Wellhausen son una quimera, un espíritu libre de preocupaciones habrá de concluir que el examen de los caracteres internos del Código Sacerdotal confirma evidentemente su origen mosaico. Pues bien: en el segundo argumento demostramos la conformidad entre el argumento del Código Sacerdotal y los datos pertenecientes á la historia y la legislación que en dichos libros se encuentran; y en la solución de las dificultades veremos que las pretendidas contradicciones no son otra cosa que quimeras racionalistas.

---

beweglichen Tabernakel, mit dem Wanderlager, und mit dem übrigen archaistischem Schein seine wahre Abfassungszeit so zu verschleiern, dass die vielen materiellen Widersprüche gegen das uns arderweit bekannte vorexilische Alterthum, die er enthält, nur als Zeichen davon aufgefasst werden, wie er über alle historische Zeit weit hinausrage...» Proleg., pág. 10. Con su Tabernáculo portátil, sus campamentos errantes y con todas las demás apariencias arcaicas, ha logrado (el Cod. Sacerdotal) efectivamente ocultar la verdadera época de su redacción, de tal modo que sólo las numerosas contradicciones materiales que contiene contra la antigüedad anterior al cautiverio, conocida por otros conductos, pueden ser tomadas como indicios de que el libro se eleva mucho sobre toda época histórica.

CAPÍTULO II.

OBJECIONES QUE PROPONE LA CRÍTICA CONTRA EL ORIGEN MOSAICO DEL PENTATEUCO.

En la historia de los impugnadores del origen mosaico del Pentateuco, aparecen tres métodos de impugnación bien caracterizados. El primero seguido por los adversarios de la autenticidad antes del racionalismo, consiste en impugnar directamente la antigüedad del libro, tratando de demostrar inmediatamente su origen reciente. Sin abandonar este primer método, el racionalismo ha seguido con preferencia el segundo, que consiste en impugnar directamente la unidad de redacción, por medio de argumentos sobre todo filológicos, estableciendo pluralidad de autores, para concluir por ese medio más fácilmente su origen reciente. Novísimamente Wellhausen combina ambos métodos, dando, empero, la preferencia al primero, si bien fundándole en nuevas bases; pues ha tratado de demostrar la data reciente del Pentateuco, no ya fundado en partículas ó secciones breves, sino queriendo probar que toda la legislación ritual pentatéuquica fué desconocida durante la historia toda de Israel, anterior al cautiverio de Babilonia. Los argumentos de Wellhausen pueden considerarse bajo dos aspectos: ó como impugnación de la tesis ortodoxa en general, ó como polémica especial contra determinadas opiniones dentro del racionalismo. Wellhausen toma la cuestión sobre todo bajo este segundo aspecto, considerando como un hecho adquirido por la ciencia, é indiscutible, el consignado tiempo há por los jefes principales de la incredulidad, á saber, que el Pentateuco es muy posterior á la época de Moisés, pudiendo sólo haber alguna dificultad en la asignación del tiempo preciso en que fueron escritas las porciones principales en que el

Pentateuco se divide (1). Nosotros, empero, nos haremos cargo de las objeciones de Wellhausen, como impugnación del origen mosaico del Pentateuco, por dos razones; la primera porque, en efecto, impugnan ese origen no menos que las opiniones de escuelas determinadas dentro del mismo racionalismo; la segunda porque en opinión del mismo Wellhausen, si no se admiten sus argumentos, no hay razón para rechazar, á lo menos respecto de gran parte de la obra, su origen mosaico. Resueltos, por consiguiente, sus principales argumentos, desaparece, en opinión de gran número de racionalistas, que siguen al mismo escritor como á su Jefe, la dificultad principal contra la tesis ortodoxa.

Por lo que toca al orden de la exposición de los argumentos contra la autenticidad, nos parece preferible seguir el siguiente. En primer lugar propondremos las objeciones que impugnan directamente la antigüedad. Como Wellhausen en su argumentación da la preferencia á los argumentos históricos, ó histórico-críticos, reduciremos también á este miembro las dificultades de dicho autor: después expondremos las que impugnan la unidad.

---

(1) Es sorprendente la seguridad con que del origen reciente del Pentateuco hablan los escritores incrédulos, sobre todo después de los trabajos de Wellhausen. «Wir wissen jetzt, dice Pfleiderer, dass die Bücher Mose und Josua erst in der nachexilischen Zeit in ihre jetzige Form redigiert worden sind... Auf Grund dieser kritischen Analyse der alttestamentlichen Geschichtsquellen, *die zu den glänzendsten und verdienstlichsten Leistungen der modernen Wissenschaft gehört*, hat sich ergeben, dass die Anfänge der israelitischen Religion wesentlich analog denen anderer; besonders semitischen Völker zu denken sind.» «Sabemos que los libros de Moisés y Josué han sido redactados en la forma que hoy tienen sólo despues del cautiverio... Sobre el fundamento de este análisis crítico de las fuentes históricas del Nuevo Testamento *que se cuenta entre los servicios más brillantes y útiles de la ciencia moderna*, ha resultado que los principios de la Religión de Israel deben considerarse análogos á los de otros pueblos, sobre todo semíticos.» *Religions philosophie* (3 Aug. 1896, Berlín), p. 46.

§ I. Argumentos contra la antigüedad del Pentateuco.

Pueden condensarse en este razonamiento: numerosos fundamentos internos al mismo Pentateuco, y testimonios externos á él, tomados de los libros posteriores, demuestran que la redacción primitiva de la obra es de época muy posterior á la mosaica. La prueba de la primera parte puede formularse de la manera siguiente:

1.° El Pentateuco presenta como acaecidos en época remota acontecimientos pertenecientes á la época de Moisés.

2.° En la narración de hechos en que el Legislador tuvo parte, recurren frecuentemente inexactitudes cronológicas y repeticiones inexplicables en un testigo presencial.

3.° Encuéntrase á menudo indicaciones históricas y geográficas que revelan un autor muy posterior al Éxodo. Un libro que presenta estos caracteres es imposible que tenga por autor á Moisés.

A. *Primer miembro.*—α) Núm. 15, 22, 23, se inculca la observancia de la Ley dada por Dios *á su siervo Moisés.* Tal modo de hablar indica notable distancia entre la época de Moisés, y la de la generación á quien se dirigen tales palabras; y el autor descubre á pesar suyo, que la época en que escribe es muy posterior á la mosaica. β) En los tres primeros capítulos del Deuteronomio se da noticia de hechos pertenecientes al último año de la vida de Moisés, como de acontecimientos que por primera vez pasan al conocimiento de los lectores. Véanse sobre todo en el cap. 3 los versículos 4, 8, 11, 29. γ) Frecuentemente ocurren modos de hablar que envuelven la idea de larga distancia entre la época en que escribe el autor y la de los hechos que refiere. Tal es la fórmula: *hasta el día de hoy;* la cual lleva entrañada la idea de una época lejana, y se emplea para encarecer la huella profunda que ha dejado algún acontecimiento muy memorable; y sin embargo esta fórmula se emplea tratándose de acontecimientos ocurridos pocos me-

ses antes de la muerte de Moisés. Así, Deut., 3, 14, después de referir el autor que Jahir, de la tribu de Manasés, se apoderó pocos meses antes del tiempo de que trata la narración, de la comarca de Argob, en el Basan, añade: «á sus ciudades las llamó de su nombre ***aldeas de Jahir hasta el día de hoy***».

Para no amontonar en un pelotón todas las objeciones, responderemos á las de este miembro antes de exponer las del segundo. El modo de hablar de Moisés en el pasaje de los Números 15, 22.23, se explica sin violencia, teniendo presente que Moisés legisla no sólo para la generación presente, sino para las venideras, y más para éstas que para aquélla; pues el Pentateuco escrito, sólo debía empezar á estar en vigor después de la muerte de Moisés. (Deut. 31, 9.) Por esta razón habla de sí como de persona que ya no vive. El llamarse siervo del Señor, no significa más sino que fué Ministro del mismo en la promulgación de la Ley.

Las expresiones empleadas en los tres primeros capítulos del Deuteronomio, y en particular en el cap. 2.° y en el 3.° en los versos 4, 8, 11 y 29, sólo indican tiempo pasado, pero no remoto: y el empleo constante de la primera persona en que se dirige el autor á los oyentes, disipa todas las dificultades, demostrando que se trata de acontecimientos de los cuales fueron testigos el orador y los oyentes.

La nota relativa al hecho de Og en el v. 11 se añade en gracia de los que no habían ido en el ejército que derrotó á Og quedándose en el campamento. Tampoco aparece del texto que el autor hable, como quien por primera vez da noticia de los hechos que relata: Moisés hace una recapitulación sumaria de hechos ya conocidos, como lo vemos practicar todos los días en las cuentas que da un general, v. g., de una campaña, en sus memorias ó diario; ó también de viva voz ante las tropas mismas que le han acompañado; ya para dar explicaciones de su sistema de campaña, ya para animar á sus soldados. La fórmula: ***hasta el día de hoy***, no tiene entre los hebreos el énfasis y encarecimiento que entre nosotros, sino que equivale simplemente á nuesta frase: ***hasta el presente***, y significa la conti-

nuación no interrumpida hasta un término dado, sea largo ó sea corto el espacio de tiempo transcurrido. Así (Sam. 29, 6.8, se dice que el Rey Aquis, no halló en David tacha desde su entrada en Get *hasta este día;* y es cierto que David había entrado en Get no más de un año y cuatro meses antes (1).

B. *Segundo miembro.*—α) Es inexplicable en un testigo presencial el punto donde coloca la genealogía de Moisés (Éxodo 6, 14, sig.), interrumpiendo una narración que no podía menos de interesar vivísimamente á un testigo inmediato de los acontecimientos y mucho más á Moisés. Además hace preceder las genealogías de las Tribus de Rubén y Simeón que no vienen al caso. β) Tampoco se explica la inversión del orden cronológico en la narración de la venida de Jetró. De los pormenores de la narración (18, 5.12.19), se deduce que vino después de la promulgación de la Ley y de la construcción del Tabernáculo; pues en el v. 5, se dice haber venido cuando los Israelitas estaban acampados en el monte de Dios; es decir, en el Sinaí, y como inmediatamente después de la llegada á este monte tuvo lugar la promulgación de la Ley, en cuyo tiempo no pudo verificarse la visita, ésta debe colocarse después de dicha promulgación. En el v. 12, se dice que Moisés comió el pan con Jetró y los ancianos, *delante del Señor;* es decir, ante el Tabernáculo. En el v. 19, se añade que Jetró dió á Moisés el consejo de repartir la carga del gobierno, reservándose él los negocios que demandaban consultas con Dios; lo cual supone establecido entre Jehová y el pueblo aquel comercio que no comenzó sino después de promulgada la Ley. Jetró por consiguiente vino después de promulgada la Ley y construído el Tabernáculo; un testigo presencial de los acontecimientos no pudo ignorarlo, y por tanto ni colocar la venida de Jetró en el cap. 18, es decir, antes de la promulgación de la Ley.

La colocación de la genealogía de Moisés en 6, 14 no

---

(1) Reg. 27, 7, (hebr.) La Vulg. dice *cuatro meses;* pero debe leerse como en el texto hebreo *un año y cuatro meses*; de lo contrario no puede entenderse el v. 3, del cap. 29.

puede decirse que está fuera de su lugar, sobre todo, si se atiende al carácter oriental del escritor. Un europeo de nuestros días no seguiría este método, pero de aquí no se sigue sino que la apreciación sobre el orden que deben ocupar los miembros en una narración, no es la misma entre los orientales que entre nosotros. Si Moisés no la colocó en su lugar, tampoco la colocó el redactor que quieran suponer los adversarios; si pues éste al colocarla en ese lugar obró según su criterio, ¿por qué no pudo hacer lo propio Moisés? Por lo demás, aparece una razón para que Moisés colocara en ese punto su genealogía, por abrirse allí una como nueva época ó fase en su vida, cuando no obstante las primeras repulsas de Faraón y las repugnancias que siente Moisés en su oficio, se resuelve con propósito inquebrantable á continuarle, comenzando en esta ocasión solemne aquella lucha que había de tener por término la liberación del pueblo. El hacer preceder las genealogías de Rubén y Simeón, puede obedecer á uno de dos fines: ó á manifestar que Leví, progenitor de Moisés, no era el primero entre los hijos de Jacob, para indicar la libertad con que Dios procede en la elección de sus ministros; ó simplemente al de seguir el uso de los orientales, quienes al mencionar un objeto enlazado con otro por mutua dependencia, proponen no sólo el objeto principal de su narración, sino también los otros de quienes aquél depende.

La narración de la venida de Jetró está en su propio lugar; pues efectivamente vino al campamento antes de la promulgación de la Ley y erección del Tabernáculo, ni las razones alegadas por los adversarios prueban lo contrario; pues las expresiones de los vv. 5.12 y 19, no tienen el significado que se pretende. El *monte de Dios* era no sólo el pico del Sinaí, sino toda la montaña, de la que formaban parte el pico mencionado y el Horeb que estaba delante, y adonde habían llegado los Israelitas cuando se presentó Jetró. En el v. 12, «comer el pan delante del Señor», significa comer las carnes de víctimas inmoladas en sacrificio; pero este rito era conocido y usado entre los hebreos antes de la ley mosaica. Igualmente

antes de la promulgación de la Ley existía entre Jehová y el pueblo, una comunicación que incluía y exigía coloquios entre Dios y el pueblo mediante Moisés, como se ve por toda la historia de la salida y peregrinación por el desierto. La dirección de ésta, estaba inmediatamente á cargo de Jehová, quien daba sus órdenes á Moisés, el cual á su vez representaba al Señor las necesidades, quejas y deseos del pueblo.

C. *Tercer miembro.*—Pero donde principalmente aparece de relieve la edad posterior del escritor, no obstante su empeño en hacer pasar su narración como de origen mosaico, y la fortuna con que en general desempeña su papel, es, según los adversarios, en las notas históricas y geográficas que aparecen esparcidas acá y allá por todo el discurso de la obra. Estas dificultades hicieron ya en su tiempo mucha fuerza á Ricardo Simón, de quien las han tomado los escritores posteriores, y le condujeron á la conclusión, de que el Pentateuco en la forma en que lo poseemos, no puede ser obra de Moisés. Contentóse Simón con esta conclusión que fluye inmediatamente de aquellas premisas: y respecto á la cuestión ulterior sobre el origen positivo del escrito, sostuvo que el Pentateuco, en su forma actual, es un resumen hecho por los notarios públicos bajo la inspiración de Dios, de memorias mucho más amplias escritas bajo la inspiración divina y la dirección de Moisés por los notarios públicos del tiempo del Éxodo. Los notarios posteriores, además de reducir las dimensiones de la obra, introdujeron también algunas modificaciones enderezadas á ilustrar pasajes obscuros del texto. Pero como no hay fundamento alguno para admitir los notarios públicos supuestos por Simón, los modernos, de las mismas premisas han deducido una conclusión más radical. Esas indicaciones ó notas, dicen, pertenecen al mismo autor ó autores de las respectivas secciones donde se encuentran, pues no aparece en la serie de la narración fundamento para distinguir entre los autores del cuerpo de la sección y los de las notas; por el contrario, el tenor uniforme de la sentencia conduce á establecer la identidad de autor. Siendo, pues, las notas de edad poste-

rior á la mosaica, también lo es el cuerpo mismo dó las secciones.

Esas notas ó indicaciones, clasificadas por grupos y enumeradas por su orden, son: 1.ª, históricas.—α) Gen. 12, 6; 13, 7, después de repetir la llegada de Abrahán á la tierra de Canaán, añade: *entonces, ó en aquella sazón, se hallaba el cananeo en el país.* La nota histórica de la presencia del cananeo en el país al tiempo de la llegada de Abrahán, lleva envuelta la contraposición con la ausencia de aquel pueblo en el tiempo en que escribe el autor, y por consiguiente, la demostración de que el autor escribía después de la conquista.—β) 36, 31 y siguientes se dice: «*estos son los reyes que reinaron en la tierra de Edom antes que reinara rey sobre Israel*». Luego el autor escribía después del establecimiento del régimen real en Israel. Además se enumera allí un catálogo de reyes cuyo número es muy superior al que pudo existir en el espacio de tiempo transcurrido desde la formación del pueblo idumeo hasta Moisés.—γ) Éxodo 16, 35 se dice que: «los hijos de Israel *comieron* el maná cuarenta años hasta que entraron en la tierra de Canaán»; este modo de hablar asertorio indica que el autor escribía después del suceso, y como según Josué, 5, 12, el maná no cesó hasta pasado el Jordán, tampoco puede ser Moisés el autor de esa sección. En el versículo siguiente, después de referir cómo cada israelita tomaba un gomor de maná, se añade: «el gomor (עֹמֶר) es la décima parte del Ephi». Esta declaración de la capacidad del gomor era completamente inútil para los contemporáneos de Moisés, que no ignoraban la capacidad de sus medidas usuales. Quien la hace, por consiguiente, es un escritor que escribe para una generación muy posterior, en cuyo tiempo había desaparecido el antiguo sistema de medidas.—δ) Núm. 15, 32 dice el escritor: «*estando los hijos de Israel en el desierto,* hallaron un hombre que recogía leños en sábado», Deut. 2.12: «En Seir habitaron antiguamente los horreos; pero ocupáronlos los hijos de Esaú y los destruyeron de ante sí y habitaron en su lugar, como *lo hizo* Israel con la tierra de su herencia que Dios le dió.» Y en Le-

vítico 18, 28 después de mandar Dios severamente evitar las abominaciones de los cananeos, concluye la exhortación con esta amenaza: *«no os vomite la tierra como vomitó á la gente que habitaba en ella antes que vosotros»* (1). ¿Puede haber testimonios más decisivos para hacer ver que el escritor se dirige á generaciones muy posteriores á la de la conquista?—ε) Finalmente, hay secciones que revelan en el escritor ideas opuestas á las de Moisés y su época, y que sólo pueden pertenecer á edad muy posterior. Tal es la del Deuteronomio 17, 14 y siguientes que traza la norma del futuro rey. Esta sección no pudo ser escrita por Moisés ni en su tiempo. En tiempo de Moisés se consideraba el régimen real como contrario á la teocracia; de lo contrario hubiérase establecido dicho régimen á la entrada en Canaán. Además, el espíritu y las ideas de Moisés y su época sobre la teocracia estuvieron fielmente representados por sus sucesores los Profetas anteriores al régimen real; pues no bebieron sus ideas religioso-políticas en otra fuente que en las instituciones de Moisés. ¿Y qué nos dice la historia sobre la actitud de Samuel cuando el pueblo pidió rey? «Yo, dice el Profeta hablando en nombre de Dios, hice subir á Israel de Egipto y os libré de las manos de los egipcios y de las manos de todos los poderes que os oprimían y vosotros *hoy habéis rechazado á vuestro Dios»* (1 Reg. 10, 19). Y 12, 12: «Y visteis que Naas, rey de Amon, venía sobre vosotros, y me dijísteis: no, que rey reinará sobre nosotros; y (sin embargo) el Señor Dios vuestro, es vuestro rey»; es decir, siendo así que vuestro rey es Dios, y pedir rey es desechar á Jehová. Además Dios castiga milagrosamente á petición de Samuel la conducta del pueblo en pedir rey (12, 17, 18, 19). Todos estos testimonios prueban que Samuel rechazaba la institución real como destructora de la teocracia establecida por Moisés; ¿cómo, pues, pudo éste aprobar esa institución como la

---

(1) Hemos traducido los pasajes directamente del original hebreo para ahorrar réplicas impertinentes.

aprueba la sección de Deuteronomio 17, 14 y siguientes? Esta sección es evidentemente posterior al establecimiento del régimen real.

Responderemos á este grupo de dificultades históricas antes de pasar á las geográficas.

El advervio *tunc* = אָז de Gen. 12, 6 y 13, 7 equivale á *jam tum, ya para entonces*, y tiene significación absoluta, no precisamente comparativa con otros tiempos anterior ó posterior (1). Este empleo de la partícula אָז entre los hebreos, como el de *entonces* entre nosotros es frecuente.

Las dos objeciones del cap. 36 del Génesis no son de difícil solución. Moisés pudo perfectamente emplear la frase *antes que reinara rey en Israel;* ya porque sabía que había de tener reyes, pues lo había prometido á los Patriarcas el mismo Dios, como lo acababa de consignar Moisés en el capítulo precedente (v. 11) y precisamente quizá por eso quiso inmediatamente hacer notar la diferencia en este punto entre Jacob y Edom, dando á entender que á pesar de ella, la promesa se cumpliría; ya porque Moisés creía muy probable que á la entrada en Canaán los israelistas establecerían el régimen real.—También puede decirse que מֶלֶךְ en este lugar significa *jefe supremo y propio*, cual lo era el mismo Moisés; hasta su tiempo Israel había carecido de jefe propio y de independencia.—La segunda dificultad sobre el número de reyes que para este tiempo habían reinado en Idumea, desaparece observando que los reyes sucesivos de Edom que enumera Moisés no son más que ocho (vv. 31-39), los jefes siguientes (vv. 40-43) no son reyes, sino jefes de tribu, los cuales son simultáneos entre sí y con los reyes de toda la nación. La Idumea formaba una confederación compuesta de varias tribus, cada una de las cuales tenía

---

(1) Esta significación tiene אָז en Job 38, 21; aunque אָז debe colocarse delante de כִּי. Véase Nold, p. 7. Este autor, sin embargo, no da este significado á la partícula en el pasaje del Génesis que examinamos; pero no por eso deja de tenerle.

su jefe ó príncipe propio, y al frente de toda la nación y sobre esos jefes estaba el rey. Por esta razón Moisés, además de llamar á todos *príncipes de Esaú:* אַלּוּפֵי עֵשָׂו dando á entender que todos eran simultáneamente príncipes de la nación idumea, los designa, no con sus nombres propios, como cuando más arriba habló de los reyes, sino con el nombre genérico de אַלּוּף ó príncipe, señalando á cada uno su tribu respectiva.

Respecto de los ocho reyes sucesivos, aunque sigamos la cronología de los LXX (Éxodo 12, 40), caben perfectamente en el espacio de más de doscientos años transcurridos desde la formación de la nación idumea hasta la época del Éxodo; y el no asignarse más que ocho reyes sucesivos es más bien una confirmación del origen mosaico de este fragmento.—Moisés pudo sin dificultad ser el autor del Éxodo 16, 35; pues no se afirma que el maná *hubiese ya cesado*, sino que los israelitas le comieron hasta que *llegaron á Canaán;* para afirmar esto último bastaba saber que el maná fué concedido para mientras no podían alimentarse de los frutos de la tierra, ó sea mientras se hallaban en el *desierto*, lo cual fué dicho por Dios á Moisés cuando empezó á descender el maná (16, 32). Verdad es que el v. 35 dice además que los israelitas le comieron por espacio de cuarenta años, lo que no podía saberse desde el principio; pero para explicar esta partícula basta que Moisés escribiera este verso al fin del viaje, cuando tomaba ya las últimas disposiciones para el paso del Jordán. El verso siguiente no ofrece dificultad especial; no se trata de explicar la capacidad de una medida de cavidad fija y constante, sino variable é indeterminada: el עֹמֶר no era una medida determinada, sino una vasija que usaban y usan los orientales en sus viajes al través de los desiertos, y puede ser de diferente tamaño (1).

---

(1) Nunca recurre en la escritura la voz עֹמֶר en el significado de medida fija de áridos ó líquidos. El único pasaje donde se toma por una vasija es este de la narración del maná. Con otro significado, el de manojo ó manípulo se emplea repetidas veces en Levit. 23, 10.15. La

Moisés quiere significar que la capacidad de la vasija que llevaban los israelitas era igual á la décima parte del Efi; para que constara la cantidad de maná con que acudía Dios á cada israelita en el desierto.

La expresión (Núm. 15, 32): *cuando los hijos de Israel estaban en el desierto,* pudo muy bien ser empleada por Moisés, porque escribía para las generaciones venideras, y en la sección precedente se dan prescripciones para el tiempo en que los israelitas posean el país de Canaán; para hacer distinción, pues, entre este tiempo y el del viaje por el desierto, el cual en esta hipótesis pasa á ser pretérito, emplea Moisés aquel determinativo en la sección siguiente. La del Deuteronomio 2, 12 se explica perfectamente del país ya ocupado para entonces por Israel; y esta solución es tanto más cierta, cuanto los habitantes del interior del país no fueron destruídos como se dice en los Jueces 1, 27.34. No cabe la misma solución respecto del pasaje Levit. 18, 28; ya porque el Levítico fué escrito antes de la ocupación de Galaad, ya por tratarse de un mismo territorio, asiento sucesivo de amorreos é israelitas; el cual, cuando se intima la orden de exterminio se supone habitado todavía por cananeos. Pero la comparación de los vv. 24 y 25 con el 28, demuestra que en este último el pretérito קָאָה equivale á futuro exacto ó perfecto: *habrá vomitado* (1); pues se trata de un país no ocupado aún por Israel cuando Dios le intima la amenaza.

Respecto de la ley del rey futuro, tampoco hay dificultad en que la escribiera Moisés. Es verdad que en esta sección Moisés, y Dios con él, no condena, sino que supone legítima la institución regia. También lo es que Samuel, y Dios con él, en la narración I Reg. 10, 18 y siguientes; 12, 12 y siguientes, condena no sólo el modo irreverente de pedir rey y la ingra-

---

medida de capacidad equivalente á la décima parte del Efi, tenía otros nombres, nunca el de עֹמֶר.

(1) El uso del pretérito por futuro exacto ó perfecto es corriente en la lengua hebrea. Véase Gesen. Gramat. hebr. ed. ingl. de Davies, p. 275, y Ewald, Lehrbuch, p. 350 y 351.

titud del pueblo hacia el Profeta, sino también el hecho mismo de pretender introducir la institución real, desechada la judicatura. Pero no hay contradicción entre Moisés y Samuel, porque el punto de vista de ambos, ó sea las circunstancias en que hablan, son muy diversas. Moisés propone la ley real *antes* que el pueblo se hubiera decidido por una ú otra forma de gobierno, el de la judicatura ó el de la soberanía; y en este tiempo, si bien es verdad que la soberanía de suyo estaba menos en armonía con la teocracia, y el elegirla con preferencia á la judicatura era elegir un sistema menos teocrático; no obstante, no contenía una injusticia ó un desdén positivo contra Jehová, pues éste no quería obligar al pueblo á la judicatura con preferencia á la soberanía. Pero elegir la soberanía después de establecida la judicatura, y sobre todo, viviendo aún Samuel, Juez legítimo y Profeta escogido por Dios, constituía un verdadero delito; pues violaba derechos positivos ya creados en virtud de la forma ya preexistente. Como el establecer en un país la forma republicana prefiriéndola á la monárquica en la constitución primitiva del país, no constituye un delito, aunque la forma elegida sea menos perfecta; pero querer introducirla violando derechos preexistentes, es un verdadero crimen. Moisés y Samuel representan en principio las mismas ideas; para ambos la monarquía es menos conforme á la teocracia que la judicatura; pero en tiempo de Moisés el pueblo es todavía libre para resolverse por la soberanía ó por la judicatura; en tiempo de Samuel no lo es.

2.° Indicaciones ó notas geográficas.—α) La ciudad de Hebrón es llamada (Gen. 13, 18) con este nombre, siendo así que no le tuvo hasta después de la conquista por Caleb, el cual se le impuso de su hijo ó nieto Hebrón (1 Par. 2, 42); hasta este tiempo el nombre de la ciudad era Kiriath-Arba, como consta de Josué, 14, 15 y 15, 13.—β) De un modo análogo la ciudad de Dan es también llamada (Gen. 14, 14) con este nombre; y sin embargo, en tiempo de Moisés era llamada Laisch ó Leschem y sólo recibió el nombre *Dan* después que fué conquistada por los danitas, como se dice expresamente

en Josué 19, 47 y Jueces 18, 29. Tampoco Betel tenía este nombre antes de la conquista, sino que era llamado Luza (Josué 18, 3 y Jueces 1, 23). Las ciudades de Basan llamadas Chavot-Jahir = aldeas de Jair (Deuteronomio 3, 14), tampoco recibieron este nombre hasta los tiempos del juez Jair (Jueces 10, 4).—γ) Con los nombres de ciudades pertenecientes á época posterior deben colocarse también los de regiones. Así Canaán es llamada *tierra de los hebreos* (Gen. 40, 15), cuando ni recibió ni pudo recibir tal nombre hasta después de la conquista. Los puntos cardinales del cielo son llamados constantemente con denominaciones que sólo podía usar un habitante de Palestina.

Procuremos satisfacer al último grupo de objeciones. Respecto á la ciudad de Hebrón, no dice el texto de Josué 14, 15, ni el de 15, 13, que recibiera entonces por vez primera aquel nombre, sino únicamente que antes de la conquista era llamada por los naturales Kiriat-Arba. Muy bien pudo tener este nombre entre los cananeos, mientras al mismo tiempo los hebreos la llamaban Hebrón, como se llamaba en tiempo de Abrahán. Esta explicación no es arbitraria, escogitada sin fundamento histórico sólo para salir del paso, pues poseemos ejemplos concretos y positivos enteramente análogos en la misma época. De Betel se dice *que antes de la conquista era llamada Luza* (Jueces 1, 23.24), y sin embargo, es cierto que el nombre de *Bethel* fué impuesto á la ciudad por Jacob. (Génesis 28, 19 hebr.) Además, el mismo texto (Jos. 14, 15), deriva el nombre de Kiriat-Arba, de Arba enacita; y los enacitas poseyeron aquella ciudad después de los hetitas, pues éstos la poseían en tiempo de Abrahán (Gen. 23), en cuyo tiempo no podía carecer de nombre, y aquéllos en tiempo de la conquista. (Núm. 13, 29.) Luego después de la conquista sólo le fué *restituído* el nombre antiguo. Con esto queda resuelta la dificultad relativa á Betel.

La misma solución debe aplicarse á la ciudad de Dan. Esta ciudad llevaba ya este nombre en tiempo de los Patriarcas (Gen. 14, 14), y después con motivo del suceso que se refiere

en Josué y los Jueces le fué restituído, como á Hebrón y Betel, agregándose para esta restitución un nuevo título, que fué la memoria del padre de los conquistadores. Nada tiene de imposible que así sucediera, y la analogía con Betel y Hebrón hace muy probable esa explicación. Tampoco la coincidencia de concurrir el nombre antiguo con el del progenitor de los danitas conquistadores, tiene nada de extraño; pues es un hecho aislado entre otros muchos, que nada tienen de semejante.

Las ciudades de Basan de que se habla en el Deuteronomio 3, 14, no consta sean las mismas que las de que habla el libro de los Jueces. Ni el texto hebreo dice en el libro de los Jueces que tomaron su nombre del Juez Jair, sino que tenían el nombre de Chavot-Jair. Pudo el autor querer indicar la coincidencia singular de que precisamente las poblaciones que del conquistador Jair manasita tenían el nombre de Chavot-Jair, viniesen ahora á poder de los hijos de otro Jair.

La tierra de Canaán podía ya en tiempo de los Patriarcas ser llamada tierra de los hebreos, porque los descendientes de Abrahán habían heredado de él este nombre (Gen. 14, 13), donde Abrahán es llamado הָעִבְרִי ὁ περατης = *el* transfluvial, por su origen del otro lado del Eufrates, y Jacob se había establecido de un modo permanente á su vuelta de Mesopotamia en Betel ó sus cercanías, formando una tribu respetable é independiente, como se ve por la narración que sigue al suceso de Dina. (Gen. 34, 14 sigg.)

La denominación de los puntos cardinales con nombres palestinenses nada tiene de extraño, porque los descendientes de Jacob habían conservado en Egipto la lengua hebrea (1).

(1) No hubiéramos propuesto las dificultades que preceden, si no las repitiera, no sin énfasis, el racionalismo contemporáneo. Pero la principal razón que alega Wellhausen para demostrar el origen posterior á Moisés de la Historia y Legislación Jehovista, es precisamente ésta. «Der Jehovist, dice, nun gar will kein mosaiches Gesetz, sondern ein einfaches Geschichtsbuch sein: *der Abstand der Gegenwart von der*

§ II. Dificultades tomadas de los libros anteriores (históricos y proféticos).

Las dificultades tomadas de los libros posteriores que el racionalismo propone, pueden reducirse á dos: la primera es común á todos ó la mayor parte de los racionalistas; la segunda es el argumento principal de gran parte de los *Prolegómenos* de Wellhausen. La primera es la siguiente: Según la tesis tradicional, el Deuteronomio fué escrito por Moisés á un tiempo con lo restante del Pentateuco; pero las narraciones contenidas en el cap. 22 del libro IV de los Reyes y en el cap. 35 del II de los Paralipómenos, demuestran que aquella parte del Pentateuco fué escrita en tiempo de Josías. En efecto, según esas narraciones, el *Libro de la Ley*, que se dice hallado por Helcías, no es en realidad un libro ya existente de antiguo, sino compuesto por primera vez por el mismo Helcías. Si el *Libro de la Ley*, que es el Deuteronomio (1), hubiera sido conocido de antiguo entre los judíos, ni Safán, *el escriba*, le hubiera leído con tanta curiosidad, pues por su oficio debía serle muy familiar; ni el Rey, oída la lectura del libro, se hu-

---

Vergangenheit, über die gehandelt wird, wird nicht im mindesten verdeckt: hier finden sich alle jene Bemerkungen die zuerst Abenezras, und später Spinozas Aufmerksamheit erregten, wie, Gen. 12, 6: damals wohnten nehmlich die Kanaaniter im Lande: Gen. 36, 31: das sind die Könige, welche in Edom herreschten ehe die Kinder Israels einen König hatten; Num. 12, 6.7; Deut. 34, 10; es stand fürder kein Prophet in Israel auf, der Moses gleich gekommen wäre.» Prolegom. pág. 9.10. «El Jehovista no quiere aparecer como una Ley mosaica, sino como simple libro histórico: la distancia entre el presente y el pasado no se disimula en lo más mínimo: aquí se encuentran todas aquellas notas que excitaron la advertencia primero de Abenezra y despues de Espinosa, como Gen. 12, 6: *en aquella sazón los cananeos habitaban en el país:* Gen. 36, 31: *estos son los Reyes que reinaron en Edom antes que los hijos de Israel tuvieran Rey.* Núm. 12, 67: Deut. 34, 10: *no se levantó Profeta alguno semejante á Moisés.*»

(1) La mayor parte de los racionalistas opinan hoy que el *Libro de la Ley* es sólo el Deuteronomio.

biera consternado, como se dice en la narración; ni el pueblo se hubiera alterado y conmovido; ni había, finalmente, para qué celebrar con tanta solemnidad el pacto con Jehová, que debiera ser antiquísimo y conocidísimo del pueblo.

Todas esas circunstancias son inexplicables si se trataba de un libro que penetraba íntimamente la vida toda del pueblo de Israel. Si, pues, la lectura del libro excitó tal conmoción, ese libro era desconocido; y Helcías, de buena ó mala fe, se valió del fraude para introducirlo en Judá, atribuyendo á Moisés lo que era producto de su pluma.

Los efectos que produjo la lectura del libro hallado por Helcías se explican perfectamente, aunque el libro existiera ya previamente y fuera conocido de antiguo. El texto no dice si Safán le leyó con curiosidad; sólo dice que lo leyó. La causa de haberlo hecho pudo ser para confrontar su contenido con los ejemplares que Safán conocía. Sea que el ejemplar hallado por Helcías fuese el autógrafo de Moisés, sea que fuera otro ejemplar posterior, es cierto que la narración lo presenta como de argumento ya conocido, según lo indica el artículo hebreo: «El Libro de *la* Ley = סֵפֶר הַתּוֹרָה»; y así es natural que Safán lo examinase para el fin indicado. La consternación del Rey se explica atendiendo á las circunstancias del Príncipe Josías, que empezó á reinar á la temprana edad de *ocho* años. Hijo y nieto de dos príncipes perversos, en cuyos reinados habíase desbordado la idolatría, no es extraño que á su advenimiento al trono y en sus primeros años de reinado la observancia de las prescripciones religiosas estuviera abandonada, y que la ley fuera desconocida de muchos y del mismo Rey, rodeado de servidores perversos. Cuando, pues, por vez primera oyó la lectura de la Ley, ¿qué extraño es que se consternara? Lo que se dice del Rey, dígase en proporción del pueblo, no acostumbrado en muchos años á oir aquella lectura.

La celebración del *pacto* nada tiene de particular, pues fué simplemente una *renovación*, aunque solemnísima, del pacto primitivo del pueblo con Jehová. Importa poco que interpretemos de un modo ó de otro la voz יִכְרוֹת (23, 3) que emplea el

texto para expresar la celebración. Con la misma voz se expresa el pacto del pueblo con Jehová de que se habla en el libro de Josué (cap. 24, v. 25). Es evidente que en este último pasaje se trata de una simple renovación, pues siendo único, según Wellhausen, el redactor de todo el Hexateuco, para él, la narración del libro de Josué es una continuación de la precedente; y el pacto de Josué (24, 25) no puede ser un pacto primitivo, sino renovación del de los libros que preceden. Si, pues, la renovación del pacto se expresa con el verbo כָּרַת, también en la narración de la historia de Josías podrá este verbo significar una *mera* renovación.

Por lo que toca á la solemnidad, no es menor la que reviste la ceremonia en la historia de Josué.

Según eso, las circunstancias que parecen ofrecer dificultad se explican perfectamente, aunque el libro fuera ya conocido de antiguo. En cambio, hay otras que es imposible explicar en la hipótesis de los adversarios. La primera es el fraude sacrílego que se hace cometer á Helcías, sin más fundamento que el capricho de impugnar un hecho histórico que no agrada; y la cooperación de Holda y otros personajes principales en ese fraude. La segunda es que la letra del texto da claramente á entender se trata de un libro cuyo contenido era conocido por otros ejemplares, pues Helcías llama al libro אֶת־סֵפֶר הַתּוֹרָה el Libro de la Ley; el demostrativo indica que *la ley* era conocida de Safán y Helcías antes del hallazgo del libro.

La segunda dificultad es la principal, y á su solución consagraremos el capítulo siguiente. Esta dificultad constituye el argumento principal de la obra clásica de Wellhausen sobre crítica del Pentateuco.

CAPÍTULO III.

DIFICULTADES DE WELLHAUSEN TOMADAS DEL DESCONOCIMIENTO DE LA LEY RITUAL ANTES DEL CAUTIVERIO.

Aquí es donde Wellhausen ha acumulado los resultados de sus estudios críticos sobre el origen del Pentateuco. Su razonamiento general es el siguiente: la historia del pueblo de Israel, antes del cautiverio de Babilonia, cual la vemos propuesta, tanto en los libros de los Jueces, Samuel y los Reyes, como en los libros proféticos, demuestra que antes de la cautividad era completamente desconocida la ley ritual contenida en el Código sacerdotal. Luego este libro no es anterior al cautiverio de Babilonia (1).

---

(1) Los críticos que han escrito después de Wellhausen aceptan en este punto sus conclusiones, repitiendo servilmente sus argumentos. Véase Pfleiderer, Religions philosophie, pág. 66 sigg. ¡Hé aquí los representantes de la razón y de la ciencia humana! Tienen por concluyentes argumentos de ningún valor. Sirva de ejemplo el siguiente razonamiento de Pfleiderer. Quiere demostrar que los Profetas fueron los que, chocando con la costumbre legítima del pueblo, que practicaba un culto imperfecto (perverso), introdujeron el culto de Jehová, cual se describe más tarde en el Código sacerdotal, y hace este raciocinio: Los Profetas jamás invocan como justificativo de sus exhortaciones la ley de Moisés, la palabra de Dios escrita, siendo así que ésta hubiera sido eficacísima para persuadir y reducir al pueblo. Siempre se remiten á la palabra de Dios, no escrita, sino sentida en su interior, á su vocación y elección al ministerio de Profetas. Tampoco se explica el escaso fruto que hacen con sus predicaciones, si éstas tendían á conservar una ley existente y ya reconocida como divina.

¿Cuánto valen estos argumentos? Veámoslo. Los Profetas se remiten, es verdad, á su vocación ó á la inspiración divina diciendo: *esto dice el Señor*. Pero se remiten á esa voz ó palabra como fundamento de su autoridad y del derecho que tienen á ser oídos, mas no como á

Cuatro son los artículos fundamentales de la legislación ritual del Código sacerdotal:

1.° La unidad de lugar para el culto.
2.° Los sacrificios.
3.° Las festividades.
4.° El personal destinado al culto.

Estos cuatro artículos del Código sacerdotal son—dice Wellhausen—completamente desconocidos antes del cautiverio.

§ I. Unidad de lugar del culto.

El único lugar legítimo, según el Código sacerdotal, donde debían ofrecerse los sacrificios era el Tabernáculo. Así lo supone constantemente el Levítico, y lo prescribe expresamente en el cap. 17, v. 4. Y, sin embargo, en toda la historia de Israel anterior al cautiverio esa unidad de lugar es una prescripción desconocida. Las pruebas de esta aserción pueden

---

argumento y *materia* de sus exhortaciones, como á norma divina que el pueblo haya de guardar y á la que es infiel. Los Profetas mencionan expresamente la *ley escrita del Señor* como la norma que el pueblo debía seguir, y á la que ha sido infiel, según lo demostramos en el argumento segundo para probar el origen mosaico del Pentateuco.—Respecto á la segunda razón de Pfleiderer, si el argumento tomado del escaso fruto de los Profetas probara la no existencia de la ley, del mismo modo se podría probar que en tiempo de la rebelión de Lutero no existía la autoridad de la Iglesia, ó que cuando empezó á propagarse el racionalismo en Alemania no era reconocida la autoridad divina de las Escrituras. También en tiempo de Lutero hubo en Alemania predicadores celosos, que exhortaban á la obediencia de la Iglesia y no fueron atendidos. Del mismo modo, cuando á fines del siglo pasado y durante el presente algunos protestantes ortodoxos se lamentaban de la incredulidad y exhortaban á no desechar la autoridad de la Escritura, no fueron escuchados. Y ahora mismo ¿no acusa Pfleiderer á la Iglesia protestante de demasiado apego á las formas antiguas? Supongamos que sus aspiraciones hallen eco y se disuelva la unión entre la Iglesia y el Estado; ¿concluirá legítimamente un escritor del siglo XX que en tiempo de Pfleiderer no existía la unión entre la Iglesia y el Estado?

tomarse de la historia general del pueblo de Israel, de la historia particular de la legislación y de las noticias sobre el Tabernáculo.

Primer miembro.—Historia general del pueblo. Esta puede dividirse en tres períodos: α) hasta la edificación del Templo: β) desde ésta hasta Josías: γ) de Josías en adelante.

Primer período.—No aparece vestigio alguno de unidad de lugar destinado á los sacrificios: en tiempo de los Jueces y los primeros Reyes, todo el mundo, Profetas, Jueces, Reyes y pueblo ofrecen sacrificios en cualquiera parte sin reprensión alguna, antes al contrario con aprobación de los escritores sagrados y del mismo Jehová. Samuel sacrifica en Rama (1 Reg., 7, 17; 9, 12), en Belén (16, 2); Gedeón en el campo y en su casa (Jueces, 6, 18.21, 28; 8.27); Saúl en el campo de batalla (1 Reg., 14, 35); David en Belén (1 Reg., 20, 6. 29), en la era de Areuna (2 Reg., 24, 18.25); Salomón en Gabaón (3 Reg., 3, 4). El pueblo inmola sus hostias en Bokim (Jueces, 2, 5); Manué en su campo (Jueces, 13, 19), etc. El autor sagrado aprueba todos estos sacrificios y Jehová mismo ó los manda ó los premia.

Segundo período.—Edificado el templo de Salomón, comienza la preponderancia del Santuario de Jerusalén sobre los demás, pero 1.°, el Templo de Jerusalén no es el único santuario legítimo, pues quedan todavía en Judá *los Altos*, como se ve por toda la historia de los sucesores de Salomón; y en Israel son frecuentados los santuarios de Betel, Gálgala, Bersabé, etc., á donde concurre en tropel el pueblo de las diez tribus y jamás á Jerusalén. Los Profetas aprueban este culto; Elías mira como una iniquidad la destrucción de estos santuarios (3 Reg., 19, 10) y él mismo inmola en el Carmelo. 2.° Tampoco se lee en la historia de Salomón ni de sus sucesores que prescribiesen los sacrificios en el templo como el único lugar legítimo. 3.° La erección del Templo tampoco fué debida á ley alguna de Jehová, sino que fué obra exclusiva de la política del régimen real. La Monarquía debía su nacimiento á la necesidad de la unión entre las tribus de Israel hasta entonces indepen-

dientes y separadas (1). La Monarquía, por consiguiente, llevaba entrañada en su mismo ser la tendencia á centralizar; y como ningún medio era más eficaz para ese efecto que la centralización del culto, los monarcas no podían menos de excitarla y promoverla.

Tercer período.—Hasta Josías, sin embargo, ningún rey de Judá, por más que concentraron toda su actividad en regularizar el culto, se atrevió á aventurar el paso á la unidad exclusiva. Josías se decidió á él, pero después de su muerte volvieron á levantarse *los Altos,* de modo que antes del cautiverio no llegó á plantearse la unidad. No sucedió lo mismo después del cautiverio. Los que se salvaron de la ruina de la nación fueron precisamente la porción fiel, es decir, los partidarios de la unidad rigorosa; de modo que á la vuelta de Babilonia pudo aquella plantearse sin contradicción (2).

Responderemos á estos argumentos antes de pasar á los tomados de la legislación é historia del Tabernáculo. Es falso que en el primer período de la historia de Israel sea desconocida la unidad de lugar para el culto; por el contrario, la historia demuestra que la prescripción de la unidad fué constantemente reconocida en Israel, aunque es verdad que á veces no fué rigorosamente observada. En la época de Josué, el Tabernáculo es el centro del culto; pues es la única morada de Jehová en medio de su pueblo. Llegados los israelitas á Canaán establecen el Tabernáculo en Silo (Josué, 18, 1); y por esa razón Silo es el centro de las reuniones religiosas del pueblo. Allí, *delante del Señor*, es decir, ante el Tabernáculo, hace Josué la división del país conquistado (18, 6. 10). Silo es el lugar legítimo de los sacrificios, y el pueblo tiene por grandísimo delito erigir para inmolar víctimas otro altar fuera del Santuario

(1) Recuérdese lo expuesto sobre el origen del régimen real. El racionalismo opina que el paso de la judicatura á la monarquía fué un progreso y que antes las tribus eran independientes. Hay católicos que respecto del primer punto siguen la misma opinión.

(2) Wellh., Prolegom, p. 17 sig.

(Josué, 22, 10.19.23.26.29). El mismo estado de cosas sigue en tiempo de los primeros Jueces; las grandes solemnidades anuales se celebraban en *Silo* (Jueces, 21, 19), y á celebrarlas concurre todo el pueblo de Israel, porque allí estaba la *casa del Señor* (Jueces, 20, 28): allí reside el Sumo Sacerdote (ibid).

Esto mismo sucedía en tiempo de los últimos Jueces. A Silo concurrían los israelitas á celebrar sus sacrificios y festividades anuales y allí reside también en este tiempo el Sumo Sacerdote (1 Sam., 1, 2.7.21; 2, 11 sigg.) Jamás se habla de otra *morada* ó *casa* del Señor, ni de otro centro legítimo de las festividades y sacrificios. Todos estos hechos tomados de la historia de Israel desde su entrada en Canaán hasta el fin de la época de los Jueces y que, por consiguiente, representan la legislación de Israel con respecto al lugar del culto en ese período, son inexplicables si el lugar de los sacrificios y festividades era indiferente y si reinaba la libertad que Wellhausen pretende. Decir que «un vecino acomodado de Rama subía á Silo á las grandes festividades por devoción y porque el Santuario de Silo era más célebre, pero que pudiera muy bien haber satisfecho á su obligación sin salir de Rama» (1), es desconocer y desnaturalizar la narración de 1 Sam., 1 y 2. En toda esta narración se habla de *la* casa del Señor en Silo, como de la *única* en todo Israel: á Silo concurren no sólo los israelitas acomodados sino todo Israel כָּל־יִשְׂרָאֵל (1 Sam., 2, 14). Allí reside el Sumo Sacerdote y percibe «*omnia* de sacrificiis *filiorum Israel* (2, 28), primitias *omnis sacrificii filiorum Israel*» (2, 29). Si fuera de Silo podían ofrecerse sacrificios en cualquiera parte, ¿cómo Helí y sus hijos podían percibir *solos* las primicias de *todos* los sacrificios, *todo* el fruto de los sacrificios del pueblo de Israel?

Pero según el libro de los Jueces no sólo en tiempo de éstos,

---

(1) Wellhausen, Proleg., p. 19. Wellhausen en este pasaje supone errónea y arbitrariamente que el *Altar* de Rama (1 Sam., 7, 17) existía antes de la muerte de Helí, siendo así que el texto afirma expresamente que lo erigió Samuel siendo ya Juez de Israel.

sino aun después continuó el Tabernáculo siendo el único santuario legítimo de Israel, pues en el apéndice 3.º se dice que después de la muerte de Helí, *la casa* del Señor se trasladó de Silo á otra parte (Jueces 18, 31) (1). Luego aunque cambió la residencia del Tabernáculo, no cambió su carácter de casa *única* del Señor y lugar único legítimo de los sacrificios. Desde Moisés hasta Samuel por consiguiente no puede caber duda de que el único lugar legítimo de los sacrificios era el Tabernáculo.

Desde la construcción del Templo, hasta Josías, es también cierto que el centro del culto era el Templo. Salomón en la dedicación habla del Templo como del lugar único escogido por Jehová para escuchar las oraciones y recibir los sacrificios de su pueblo. Emplea también constantemente frases que le presentan como la *única* morada del Señor entre su pueblo, ni más, ni menos que lo había sido el Tabernáculo; pues únicamente al Templo vincula la presencia especial de Jehová para escuchar y despachar las oraciones del pueblo.

Los salmos emplean con mucha frecuencia, expresiones como estas: «Jehová tiene su habitación en Sión: Sión es el monte santo del Señor, es el lugar donde quiere escuchar los votos de su pueblo.»

Cuando Wellhausen afirma que Salomón al edificar el Templo, no intentó imponer la unidad exclusiva de lugar, se pone en abierta contradicción con la historia, no sólo por lo que hemos dicho sobre la oración que pronunció el Rey en la ceremonia de la dedicación, sino porque Salomón realizó el pensamiento de David, que fué sustituir el Templo al Tabernáculo en su calidad de *única habitación de Jehová* en medio de su pueblo (2).

---

(1) En el pasaje de los Jueces 18, 31 no se dice expresamente que la traslación fué después de la muerte de Helí; pero se deduce de la narración de 1 Sam. 1-5, pues hasta la derrota de Israel por los filisteos con muerte de los dos hijos de Helí, el Arca permanece en Silo, y únicamente entonces sale de esta ciudad.

(2) 2 Reg. 7, 2.17.

Respecto á sus sucesores, la historia de los Reyes de Judá refiere con elogio los esfuerzos de los reyes piadosos Asa, Josafat, Ezequías, por extirpar el abuso de sacrificar en los Altos, y reprende ó excusa á aquellos que siendo por otra parte celosos de la gloria de Jehová, no toman medidas contra los Altos: tanto la reprensión como la excusa suponen un desorden en los sacrificios fuera del Templo, ó lo que es lo mismo, la ley de la unidad de lugar. Tampoco es verdad que hasta Josías ninguno se atreviera á dar el paso de perseguir y extirpar el abuso de los Altos; antes de Josías lo habían dado Ezequías y Josafat. La explicación que da Wellhausen del origen del Templo es arbitraria, *a priori* y sin fundamento en la historia. Esta nos dice que Salomón quiso realizar el pensamiento de David, y *que el de éste fué exclusivamente* religioso, sustituir al Tabernáculo el Templo como morada única de Jehová en Israel. También es falso que la Monarquía debiera su origen á la necesidad de la unión de las tribus antes separadas. La unión de las doce tribus es un hecho evidente en la historia de los Jueces; y esa unión era mirada como sagrada entre los israelitas. Véase Jueces 19, 29.30; 20, 1.11.17.18; 21, 2.3.6.8 etc. (1).

Establecida ya con pruebas tomadas de toda la historia de Israel, la existencia y permanencia constante de la ley mosaica sobre la unidad de lugar del culto, pasemos á explicar los ejemplos propuestos por Wellhausen. Debe ante todo advertirse que mientras los testimonios que hemos alegado en favor

---

(1) Los pasajes citados demuestran no sólo la unión de todas las tribus en ese tiempo, sino el carácter sagrado que á esta unión atribuía con razón el pueblo. Contra estos testimonios claros y manifiestos nada prueba ni el carácter parcial de algunas guerras para sacudir el yugo de opresiones también parciales, ni tampoco la simultaneidad de gobierno de algunos Jueces; porque la Judicatura no era el gobierno regular del pueblo, ni los Jueces los jefes supremos ordinarios de la nación, sino que eran Magistrados extraordinarios, los cuales así como eran elegidos sólo en tiempos de necesidades urgentes, así tampoco era necesario que su autoridad se extendiera á toda la nación.

de la unidad, la demuestran con evidencia, los ejemplos en contrario no tienen esa eficacia para la tesis opuesta; porque pueden muy bien existir en una comunidad abusos graves contra una ley sin que por eso pueda decirse que la ley no existe. Solamente tienen valor tales ejemplos en el caso en que sean presentados por el escritor sagrado como legítimos, y esto no en virtud de algún privilegio ó de una dispensa ó condescendencia del legislador, sino por sí mismos. ¿Satisfacen á estas condiciones los ejemplos alegados por Wellhausen? De ningún modo.

En Bokim precedió al sacrificio un coloquio entre el pueblo y Jehová que les reprende por un ministro suyo, bien fuera un ángel, bien un Profeta. Consagrado así aquel lugar, y quizá por mandato de Jehová, inmola el pueblo; es evidente que por razón de aquella consagración, y mucho más si intervino precepto, como puede presumirse, adquirió el lugar un verdadero privilegio para aquel caso. Dios, al dar la ley general, no se había privado de la facultad de dispensar en casos dados.

El acto de Gedeón no consta que fuera un sacrificio, y no puede decirse que lo fuera, cuando menos consumado por el mismo Gedeón; pues en realidad no ejecutó él la acción de consumir la oblación, sino el ángel. Y aunque Gedeón en el v. 18 llama á la ofrenda *sacrificio* ó materia de sacrificio (זֶבַח), no pretendía decir que él por sí hubiera de celebrarlo, pues de su intención al proferir las palabras del v. 18 y del valor que les da, hemos de juzgar por lo que después practicó; y después no inmoló él la víctima, ni ofreció por sí la ofrenda, sino que se limitó á colocarla donde el ángel le mandó (1). Por lo demás, en uno y otro caso podía sin faltar á la ley hacerse esto: porque si el Tabernáculo era el lugar legítimo para los

(1) Véase el Tostado, aunque este escritor no decide determinadamente la cuestión. El P. Hummelauer dice que las razones que se alegan para negar que el mismo Manué ofreciera el sacrificio, son fútiles; pero no es así, como lo demuestra el Tostado y la lectura atenta del texto.

sacrificios por razón de la presencia de Jehová, del mismo modo lo eran los parajes donde había aparecido un ángel que representaba á Jehová y le hacía presente todavía mejor que el propiciatorio (1).

Del santuario que más tarde erigió Gedeón en su casa, dice expresamente el escritor que cedió en su perjuicio y ruina precisamente por la única razón de no ser el lugar prescrito por la ley. Es evidente que el culto que allí se tributaba no era dirigido á falsas deidades, sino á Jehová, pues Gedeón protesta poco antes (8, 23) que el Rey de Israel es Jehová.

La narración del cap. 14 del libro I de los Reyes donde se habla del sacrificio en el campo de batalla debe entenderse así: allí hubo dos acciones; la primera, de colocar la piedra para que en ella degollara el pueblo las reses (v. 34). Esta acción no fué sacrificio; solamente se pretendía que colocada la res en lo alto de la piedra, pudiera correr la sangre y no se esparciera por el cuerpo del animal, para evitar así la transgresión del precepto de no comer carne con sangre. Hasta aquí no hay acción sacrificativa. En el versículo siguiente se habla del primer altar erigido por Saúl, pero como se hallaba allí el Arca y el Sumo Sacerdote (v. 18) es evidente que el altar se erigió y el sacrificio se ofreció ante el Arca y por consiguiente en el lugar prescrito por la ley. Wellhausen fingió en este episodio varias fábulas; pero se desvanecen con la lectura del pasaje.

Alguna dificultad ofrecen los sacrificios de Samuel en su patria (1 Reg. 7, 17, 9.12) y en Belén al ir á ungir á David por Rey (1 Reg. 16, 2.5); y el que ofrece David en Belén (1 Reg. 20, 29), porque no sólo se ofrecen fuera del lugar legítimo, sino que son aprobados por el historiador sagrado y por Dios mismo; y al ser aprobados estos sacrificios, por lo mismo también se aprueba tácitamente la costumbre general que suponen, sin que aparezca mandato especial de Dios, ni otro título alguno

---

(1) Ya se sabe que en las llamadas *Teofanías* el que aparecía en representación de Jehová era un ángel.

extraordinario. En estos sacrificios es preciso reconocer una práctica menos conforme con la ley; pero, sin embargo, aunque concediéramos un olvido de la misma, éste nada probaría contra su existencia anterior y origen mosaico previamente demostrados, sino únicamente que en esta época no se observaba la prescripción mosaica, cualquiera que sea la causa de esta inobservancia. Este paréntesis, por decirlo así, en la historia de la unidad del Santuario, aunque podrá obligar á un crítico á investigar el origen y causas de aquella práctica contraria á la historia precedente, mas de ningún modo es bastante para destruir el hecho histórico demostrado previamente del reconocimiento de la unidad. Investigando las causas que pudieron dar origen á esa práctica, las hallamos en el estado del pueblo en la época de los últimos Jueces. El pueblo de Israel era objeto de frecuentes incursiones por parte de filisteos y amonitas, y en tal estado, es claro que el país no podía quedar desprovisto de defensa, ni aun por breve tiempo: de aquí pudo resultar ó por declaración de autoridad competente ó por epikeya de los particulares la práctica de que en lugar de acudir al Tabernáculo á ofrecer los sacrificios, se designaran algunos puntos esparcidos por el país á donde, por ser próximos, pudieran los israelitas concurrir sin tanto peligro. Estos puntos parecen haber sido las poblaciones de donde traía su origen la familia de cada uno y algunas ciudades donde ocurriera alguna razón particular. La explicación que acabamos de dar tiene su fundamento en la ley misma de las festividades (Éxod. 34, 24). El texto supone que durante la ausencia de los hombres de guerra por asistir al Santuario, no hay peligro de invasiones hostiles. Luego, existiendo el peligro, no obligaba la ley (1).

Contribuyó también quizá á extender los límites de esta

(1) Si se replica que, según esto, con mayor razón debía existir esta dispensa en tiempos anteriores, responderèmos que es fácil la hubiera, pero que no se señalaran puntos en sustitución de Silo por no creerse necesario, ó por lo momentáneo de las invasiones extrañas, ó porque

concesión la anarquía en que parece haber quedado sumido Israel á la muerte del Sumo Sacerdote y juez Helí con el triunfo de los filisteos, que humillaron y oprimieron pesadamente á los hebreos por largo tiempo. También pudo tener su parte la incertidumbre sobre el lugar de residencia del Tabernáculo y el Arca durante este mismo tiempo; porque entonces debió ser trasladado el Tabernáculo á Gálgala primero y después á Nobe y Gabaón, mientras el Arca anduvo también errante y sin domicilio fijo desde que fué restituída por los filisteos.

El hecho que no tiene duda es que esta nueva práctica aparece por vez primera después de la muerte de Helí, en la historia de Samuel ya Juez de Israel (1 Reg. 7, 17): antes de este tiempo no se registra ejemplo alguno de sacrificio reconocido como legítimo fuera del Santuario.

Una vez introducida la costumbre, aunque al principio la justificara la necesidad, continuó como suele suceder en casos análogos aun después de pasada aquella, no sólo hasta la construcción del Templo, sino más adelante; aunque después de este tiempo ya no es aprobada por los escritores sagrados, sino reprobada como abuso grave por haber cesado la necesidad. Sólo aparece aprobada en el tiempo en que efectivamente podía plausiblemente aprobarse por las razones dichas, que continuaron con más ó menos fuerza hasta la construcción del Templo.

Verdad es que Wellhausen, fundado en los hechos enumerados que considera como representantes de la legislación genuina en materia de lugares de culto, desecha como falsificaciones de la historia los pasajes donde es reprendido el culto en los Altos y aquellos otros de la historia del tiempo de los Jueces y Josué, donde se afirma ó se supone que el único lugar legítimo es el Tabernáculo; para él todos estos pasajes son

---

durante la dominación de algunos de aquellos pueblos, era, sin embargo, permitido á los hebreos acudir al Tabernáculo á celebrar sus festividades, ó por otras causas que ignoramos. A nosotros nos toca tomar la historia como ella es.

debidos á la pluma de los escritores que retocaron ó rehicieron la historia antigua en tiempo de la cautividad y después de ella; estos escritores, como imbuídos en las ideas del Código Sacerdotal, acomodaron á ellas toda la historia de Israel.

Pero este proceder es arbitrario y anticrítico: 1.°, porque es calumnioso á dichos escritores; 2.°, porque los supone no sólo falsificadores de la historia, sino privados de sentido común. Si entre los pasajes que dejaron intactos, los cuales, según Wellhausen, representan la historia genuina, y los que modificaron é interpolaron según las ideas del Código Sacerdotal, existe la contradicción tan palpable que pretende descubrir Wellhausen, ¿cómo no la echaron de ver ellos que conocían mucho mejor que nosotros, sin excluir á Wellhausen, los pormenores de la historia civil, religiosa y ritual de sus antepasados? Donde había hombres de la habilidad consumada que concede Wellhausen al autor del Código Sacerdotal para evitar todo lo que pudiera comprometerle, y fingir con tanta sagacidad la redacción mosaica, ¿cómo puede suponerse tanta torpeza que se admita en el retoque (Bearbeitung) de los libros históricos pasajes tan abiertamente contrarios al origen mosaico de la legislación ritual que se afirma en el Código Sacerdotal, quedando así tan desnudo y de relieve ante los ojos de todo lector medianamente ilustrado el fraude de los retocadores? Concluyamos que la crítica de Wellhausen es merecedora de la alta admiración que le tributa la culta Alemania (1).

El segundo orden de argumentos contra la unidad del lugar de los sacrificios lo toma Wellhausen de la historia de la legislación. La legislación jahvística (Éxodo 20) no sólo permite, según Wellhausen, sino supone como cosa conocida la pluralidad de lugares: 1.°, porque no se hace mérito alguno de la

(1) La Alemania á que nos referimos es la Alemania incrédula. Pero la Alemania católica puede gloriarse de poseer hombres que merecen con toda justicia el dictado de verdaderos *sabios*, que defienden con dignidad y ciencia profunda la verdad, siendo en general muy superiores á los incrédulos.

unidad; 2.°, porque la materia que se señala para el altar supone también que puede erigirse en cualquiera parte; tierra y piedras sin labrar en cualquiera parte se encuentran; 3.°, y sobre todo porque no se dice en *el* lugar, sino en *cualquier* lugar; el altar puede, por consiguiente, erigirse en cualquiera punto. Como se ve, esta prescripción está conforme con la práctica que hemos visto en el primer período de la historia, y demuestra, por consiguiente: 1.°, que el jahvista escribía por ese tiempo; 2.°, que era desconocida la legislación levítica. La adición: *donde hiciere honrar mi nombre*, no quita la multiplicidad de lugares; únicamente reserva su designación á la voluntad de Jehová, y no la deja al capricho del pueblo. A esta legislación corresponde también la historia de los Patriarcas, la cual en boca del jahvista no es una mera historia de los sacrificios de los Patriarcas, sino más bien una justificación de la práctica que estaba en uso en tiempo del escritor antes de la época de Josías; pues al hacer coincidir los lugares donde según la historia y los libros proféticos ofrece Israel sus sacrificios, Siquem, Betel, Hebrón, Masfa, Bersabe, etc., más que referir la historia de los Patriarcas, pretende sancionar el culto ejercido en esos parajes atribuyéndole origen patriarcal.

En la prescripción del Deuteronomio 12, 5: «Ad locum quem elegerit Dominus Deus vester de cunctis tribubus restris, ut ponat nomen suum ibi, et habitet in eo, venietis: et offeretis in illo loco holocausta et victimas vestras...» encontramos expresada la lucha entre el Templo de Jerusalén y los otros santuarios y sancionada la preponderancia del primero. Esta prescripción lleva impreso el sello de la reforma en lo relativo á los lugares del culto: «*no haremos lo que al presente,* sino inmolaremos en *un solo* lugar». La data posterior de esta prescripción con respecto á la del Éxodo es evidente; el Deuteronomio encuentra en vigor la pluralidad establecida por el Éxodo, pero tiende á modificarla y á destruirla. Luego la prescripción del Deuteronomio corresponde á la época histórica de la Reforma, á la época de Josías.

Finalmente, el Código Sacerdotal presupone como cosa sa-

bida y habitual la práctica de inmolar en un lugar único. El argumento del Código Sacerdotal es la reglamentación del culto en el Tabernáculo y esa reglamentación supone necesariamente establecido, como lugar exclusivo del culto, sólo el Tabernáculo; pues todo el personal dedicado al ministerio sagrado está consagrado á servir exclusivamente en el Tabernáculo, prohibiéndose severísimamente el culto en otro lugar alguno. Luego el Código Sacerdotal no pudo ser escrito ni en la primera época, en la que reinaba completa libertad respecto á los lugares del culto, ni tampoco en la segunda, porque el Deuteronomio supone la lucha entre la pluralidad presente y la unidad que se establece para lo futuro, mientras el Código Sacerdotal presupone la unidad en posesión tranquila y exclusiva; es, por consiguiente, *el resultado* de las tendencias del Deuteronomio y pertenece á la época posterior, no sólo á Josías, el cual no logró que perseverara la unidad, sino al cautiverio de Babilonia (1).

Además, mientras el Deuteronomio, aunque prohibe la inmolación fuera del Tabernáculo, permite, sin embargo, degollar reses fuera de él distinguiendo entre la inmolación sacrificativa y la destinada á usos comunes; el Código Sacerdotal prohibe no sólo inmolar, sino aun degollar para los usos comunes fuera del Tabernáculo. La prescripción del Código Sacerdotal representa, según eso, un estado de ideas más estricto y más favorable al Tabernáculo.

Satisfagamos á estos argumentos. Toda la cuestión está en si efectivamente esas tres prescripciones del Éxodo, 20, Deut., 12 y Levít., 17, representan las tres épocas diversas y sucesivas que pretende Wellhausen por ser incompatible su existencia simultánea y en la época de Moisés, ó si por el contrario no representan prescripciones diversas. Todos los católicos convienen en que no hay entre esas prescripciones la incompatibilidad que pretende Wellhausen y en que por consiguiente

(1) Wellh. Proleg., p. 29 y siguientes.

se desvanece totalmente el fundamento de la sucesión de épocas que tales prescripciones representan. Pero no todos explican del mismo modo la compatibilidad. Católicos distinguidos concilian estas prescripciones del modo siguiente. El Éxodo permite, en efecto, la inmolación en muchos lugares, á saber, en todos aquellos donde, como dice el texto, hubiere memoria del nombre ó presencia de Jehová; es decir, donde quiera que Jehová mostrara su presencia auque fuera de un modo transeunte, por un símbolo cualquiera suficiente. Según esta prescripción, pueden y deben ofrecerse sacrificios donde quiera que tuviese lugar una teofanía, ó apareciese un ángel enviado de Dios, ó en fin, se comunicase Jehová á un Profeta mediante una revelación. Tal prescripción no se opone á la del Deuteronomio, la cual habla sólo *del lugar permanente* donde Jehová manifiesta su presencia en medio de Israel, esto es, del Tabernácalo y el Templo. No hay ninguna contradicción en que Dios prescriba como *lugar único ordinario* del culto el Tabernáculo, y al mismo tiempo quiera y mande que se ofrezcan víctimas en otros lugares *extraordinarios* donde de un modo transeunte manifestase su presencia, Así, no pugnan con la prescripción del Deuteronomio los sacrificios de Bokim, de Gedeón y Manué, los de Samuel, el de David en la era de Areuna, etc.; las dos prescripciones pueden subsistir simultáneamente.

Respecto á la prescripción del Levítico, 17, 4, efectivamente, dicen, esta prescripción prohibía degollar cualquiera reses aun para usos comunes, fuera del Tabernáculo; pero este precepto fué meramente local y limitado á sólo el tiempo del viaje por el desierto, como se ve ya por los términos en que está concebida la ley, ya por su fin. La ley dice que no se degüelle *neque in castris neque extra castra,* en otro paraje que ante el Tabernáculo: estas palabras limitan necesariamente la prescripción al tiempo de la estancia en el desierto. El fin de la ley es evitar los sacrificios á los שְׂעִירִם dioses silvestres ó *de los desiertos:* tales sacrificios no podían tener lugar en la tierra de Canaán. Esta prescripción cesó con la entrada en Canaán para

cuyo tiempo se dió al fin del viaje por el desierto la prescripción deuteronómica que distingue entre la inmolación sacrificativa (Deut., 12, 5.14) y la degollación para usos comunes (15). No hay, pues, incompatibilidad alguna entre las tres leyes, con sólo que se tenga en cuenta los diferentes tiempos de la vida de Moisés en que fueron dadas; circunstancia enunciada expresamente en la misma narración pentatéuquica.

Otra razón existe además para decir que la ley del Levítico es puramente local, esto es, para el desierto; y es que fuera de él semejante ley era impracticable. Por poca que fuera la distancia entre Jerusalén y los pueblos que además de ella formaba la nación judía ¿cómo era posible obligar á todos á que fuesen al Templo á degollar sus reses? El mismo Wellhausen reconoce esta imposibilidad y por eso dice que sólo se guardó mientras el pueblo vuelto del cautiverio estuvo reducido á solo Jerusalén; pero esta explicación es inadmisible; porque antes de que Esdras viniera á Judea y promulgara la ley, ya el pueblo, que llevaba casi un siglo en Palestina, ocupaba pueblos en la campaña. Además, ¿cómo se explica en la hipótesis de Wellhausen la cláusula: *legitimum sempiternum erit illis et posteris eorum?*

Esta solución es buena y disipa por completo el fundamento de Wellhausen; pero está sujeta á estas dificultades. La prescripción del Éxodo se refiere desde luego al futuro santuario, común á todos los israelitas y de uso constante y público. 1.° Porque Dios se dirige aquí á Moisés lo mismo que en lo restante de la promulgación de la Ley, como á encargado de proponer en su nombre al pueblo leyes permanentes y de aplicación y uso ordinario: la prescripción del Éxodo interpretada como lo hacen los que abrazan la solución que precede, no satisface á esas condiciones, sino que tiene el carácter de excepción extraordinaria. 2.° Si en esta prescripción no tiene en cuenta Dios el futuro santuario, la prescripción presente queda sin aplicación; pues poco después queda anulada con la institución del sacerdocio aarónico al cual corresponde exclusivamente el oficio de inmolar, y por otra parte su ministerio

está vinculado al Tabernáculo; y aunque pueden habitar sacerdotes fuera del lugar del santuario, sin embargo, ni se alejan mucho de él, ni se encuentran en cualquiera punto donde puede tener lugar una teofanía. 3.° Y sobre todo, en ambas prescripciones, la presente del Éxodo y la del Deuteronomio se designa con las mismas palabras el lugar de los sacrificios; pues en ambas es llamado: *el lugar donde Jehová quiere sea invocado su nombre.* La expresión בְּכוֹל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אַזְכִּיר אֶת־שְׁמִי debe traducirse: «en el lugar, *cualquiera que sea*, donde hiciere recordar mi nombre»; es decir, donde mandare se me invoque. La significación de כּוֹל אֲשֶׁר no es de multiplicidad, sino de indeterminación de un lugar único. Este significado es usual en la lengua hebrea. En el lib. I de los Paralipómenos 11, 4, se dice: כָּל־מַכֵּה.... יִהְיֶה לְשַׂר: *todo el que hiriese... será general del ejército.* En esta expresión la frase כָּל־מַכֵּה equivale á: כל אֲשֶׁר יַכֶּה y es evidente que aquí כל אֲשֶׁר no puede tener significación de pluralidad, pues se trata de un solo individuo; tiene, pues, el significado de indeterminación de un individuo singular. La dificultad que pudiera objetarse, que aquí se trata de un altar construído con tierra y piedras, mientras el Altar del Tabernáculo es de madera guarnecida de metal, se resuelve diciendo que el Altar del Tabernáculo debía ser hueco (Ex., 27, 8), y su capacidad se llenaba de tierra ó piedras sin labrar que eran la que propiamente constituían el Altar, cumpliéndose así la prescripción del Éxodo.

El pasaje del Levítico no trata de toda clase de reses, sino sólo de víctimas sagradas; de lo contrario, ¿cómo puede explicarse la cláusula: «prescripción *perpetua* será para ellos»? No ignoro que se responde diciendo que la voz לְעוֹלָם significa una duración relativamente breve: pero ¿permite tal explicación la partícula; *et posteris eorum:* לְדוֹרוֹתָם que inmediatamente sigue? La expresión אֲשֶׁר הֵם זוֹבְחִים עַל פְּנֵי הַשָּׂדֶה que ellos *inmolan* en el campo raso (v. 5), no prueba que se trata de toda clase de reses, ni tampoco la voz יִשְׁחַט *occidet,* que parece tener significado universal. No se contraponen las re-

ses *todas* degolladas en el campo á las inmoladas en el Santuario, sino solamente las que en el campo se inmolan á los demonios como se ve por el v. 7. Este repite en otra forma la misma prescripción y sólo prohibe inmolar á los demonios. Según eso la prescripción del Éxodo y la del Levítico sólo se diferencian en que la primera habla del lugar único de un modo indeterminado, porque todavía no estaba construído el Tabernáculo; la segunda vincula aquel lugar al Tabernáculo.

Finalmente, la prescripción del Deuteronomio no es más que la inculcación de las dos prescripciones precedentes como de suma importancia en la vida religiosa de Israel. Las tres prescripciones no representan pues una gradación en la idea religiosa de Israel sobre el lugar del culto, sino una sola y misma legislación y una sola idea.

El tercer orden de argumentos está tomado de la historia del Tabernáculo. Wellhausen parece sentir lo débil de sus razonamientos precedentes, pues al empezar el tercer orden de pruebas dice: «pudiera parecer que hasta aquí sólo *se ha afirmado* que el Tabernáculo descansa en una ficción histórica. En realidad *se ha demostrado*; pero puede añadirse una nueva prueba (1)», la demostración directa por la historia particular del Tabernáculo mismo. El Tabernáculo debió ser construído, si existió, para que sirviera de Santuario en la época anterior á Salomón; y sin embargo, en toda la historia de Jueces y Reyes antes de Salomón no se hace mención del Tabernáculo. Téngase presente que se trata del Tabernáculo cual le describe el Código Sacerdotal, esto es, de un Tabernáculo suntuoso, construído con grande arte y además compañero indivisible, correlativo y complemento necesario del Arca, de la cual es inseparable.

---

(1) Es mag scheinen, als sei bisher *nur behauptet* worden, dass die Stifshütte auf einer historischen Fiktion beruhe... In Wahrheit ist es zwar bewiesen, indessen mag noch einiges hinzugefügt werden. p. 39.

En efecto: 1.° Tal Tabernáculo no pudo ser construído por los hebreos en el desierto, destituídos de todo artículo precioso, y de artífices que pudieran ejecutar obra tan artística. 2.° Los testimonios comprobantes de la historia del Tabernáculo deben tomarse no de los Paralipómenos, libro escrito por un autor imbuído en las ideas del Código Sacerdotal y que conforme á ellas modificó la historia general de Israel, sino de los fragmentos antiguos que se hallan en los libros de los Jueces y de Samuel. Según estos, a) el Tabernáculo no existía en la época de los últimos Jueces y primeros Reyes; porque el único pasaje de la historia de esta época donde se hace mención del Tabernáculo es, 1 Sam., 2, 22; pero este pasaje es sospechoso, pues no se halla confirmado por ningún otro relativo al mismo período. Es verdad que se hace repetidas veces mención del Arca (1 Sam., cap. 4-6) pero de la existencia del Arca no se sigue la del Tabernáculo, porque en esas narraciones el Arca aparece constantemente *sola, separada,* independiente de aquel, siendo así que según el Código Sacerdotal, Arca y Tabernáculo son inseparables, pues la *oscuridad* del Santísimo es condición esencial en el Código Sacerdotal, y esa oscuridad es imposible sin el Tabernáculo.

No puede decirse que éste quedó en Silo; porque si el Tabernáculo de Silo fuera el mosaico, no podía menos de haber acompañado al Arca por las razones dichas. Además, cuando el Arca fué restituída por los filisteos, debió ser llevada á Silo, si aquel Tabernáculo era el mosaico; pues si bien la guerra ó el cautiverio podían justificar la separación, ésta no puede explicarse restituída ya el Arca. Y sin embargo al ser restituída, es llevada primero á Betsames, después á Cariatiarin, después á casa de Obededon, finalmente á Sión, pero en ninguno de estos puntos existe el Tabernáculo traído de Silo para contener el Arca sino que ésta permanece *sola.*

Además, si en esta época existía el Tabernáculo, debió hacerse mención de él en la historia de la construcción del Templo; y sin embargo no se le menciona, porque si bien es verdad que en 1 Reg., 8, 4, (3 Reg.) se dice que fueron trasladados de

Gabaón el Tabernáculo y sus alhajas á Jerusalén, este Tabernáculo no es el mosaico, sino el construído por David (2 Sam., 6, 17.) El Tabernáculo de que se habla en 1 Reg., (3 Reg.) 8, 4, no puede ser el mosaico, porque como hemos dicho, del Tabernáculo mosaico no ocurre mención en la historia de aquella época, sino en 1 Sam., 1, 2.22 pasaje interpolado como demostramos. Es, pues, el Tabernáculo construído por David. Verdad es que es llamado *Oel Moed*, nombre del Tabernáculo mosaico; pero este nombre es sustitución de mano posterior.

Tampoco en tiempo de los primeros Jueces existía el Tabernáculo; porque cuando David quiere edificar un Templo á Dios, éste le responde que siempre desde la salida de Egipto ha habitado en tabernáculo y *tienda:* este tabernáculo y tienda no puede ser el Tabernáculo mosaico, pues en la narración David se avergüenza de que viviendo él en casa de cedro, Jehová habite en Tabernáculo, contraposición que indica lo vil de la habitación del Arca, siendo así que el Tabernáculo del Código Sacerdotal podía competir en lujo en muchas cosas con el Templo mismo de Salomón.

3.° Háse pretendido demostrar la existencia y antigüedad mosaica del Tabernáculo y tejer su historia desde Moisés hasta Salomón mediante los pasajes 2 Paral. 1,3; 1 Par. 21,29 y 16, 39, combinados con 2 Sam. 21, 6.9; 1 Sam. 21; 1, 2, 3 y Josué 18, 21. Pero esta demostración parte del falso supuesto de que al principio del reinado de Salomón estuviera el Tabernáculo en Gabaón como lo pretende el pasaje 2 Paral., 1, 3; pero esta noticia es falsa; ese pasaje está en contradicción con su paralelo 1 Reg. (3 Reg.) 3, 1, 4 según el cual en Gabaón había un *lugar Alto*, pero no estaba allí el Tabernáculo; pues por lo mismo qne se llama *Alto ó Excelso* á aquel Santuario se le equipara con los demás Altos, y por tanto la razón de llamarse así no puede ser la presencia del Tabernáculo. Además el autor de 3 Reg., 3, 1.4 excusa á Salomón de haber sacrificado en Gabaón, *porque todavía no había sido edificado el Templo:* si sacrificó ante el Tabernáculo esa razón es im-

pertinente, pues equivaliendo el Tabernáculo al Templo, era el único lugar legítimo y no se violaba la ley (1).

Vamos á satisfacer á esta serie de argumentos. El primero sobre la posibilidad de la construcción se resuelve sin dificultad. Según el Éxodo, al salir los israelitas de Egipto *despojaron* á los egipcios llevándose gran cantidad de alhajas y preciosidades. También durante el cautiverio habían los hebreos trabajado en las obras públicas de Ramsés II, de cuya magnificencia dan brillante testimonio los monumentos egipcios; y habían trabajado, no sólo en calidad de obreros de ínfima clase, sino que muchos de ellos eran artífices distinguidos; por consiguiente no podían faltar en el desierto artífices hábiles que pudieran ejecutar las obras del Tabernáculo. La primera de estas dos circunstancias, esto es, el despojo de los egipcios la admite Wellhausen como histórica (pág. 86): la segunda que está expresada en el Éxodo, se ve confirmada por los descubrimientos de la Egiptología (2).

---

(1) Wellh. Proleg., pág. 40 y sig.

(2) Vigouroux: *La Bible et les découvertes modernes.* París, 1881, tomo II, pág. 507 y siguientes.

Este escritor se hace cargo de la objeción del racionalismo sobre el atraso de los hebreos en la época del Éxodo y la refuta en los términos siguientes. Después de demostrar que los hebreos poseían con perfección el arte de la escritura, prosigue así refiriéndose á la metalúrgica y orfebrería: L'histoire de la fabrication du veau d'or, dont on a voulu aussi abuser pour attaquer l'authenticité des livres de Moïse, est devenue également un témoignage en sa faveur. Comment aurait-on pu fondre le veau d'or dans le désert, disait-on? Les arts n'étaient pas assez avancés; on aurait manqué d'ouvriers assez habiles, de la matière et des instruments nécessaires. Rien de tout cela ne manquait, au contraire. L'histoire du veau d'or et les détails qui nous sont donnés sur la construction du tabernacle, de l'arche et de tous les meubles sacrés sont une preuve que les israélites avaient été formés à l'école des artistes égyptiens. Ceux-ci étaient très habiles ainsi que nous avons eu déjà occasion de le remarquer, en métallurgie et en orfèvrerie. Dès la dynastie XII, nous trouvons la mention de l'exploitation des mines. Amersi, officier d'Osortesen I[er] raconte qu'il avait escorté les convois d'or des mines de Coptos... Une tablette de Kuban, datée de la troisième année

Antes de refutar las pruebas tomadas de la historia, será bien demostrar positivamente la tesis verdadera, opuesta á la de Wellhausen, haciendo ver la existencia é historia genuina del Tabernáculo.

Como ya dijimos arriba, llegados los israelitas á Canaán, fijaron luego la estancia del Tabernáculo en Silo (Josué 18, 1). Wellhausen niega la autoridad de este verso diciendo que es interpolación del Código Sacerdotal; pero es evidente que semejante afirmación no tiene más fundamento que el espíritu de partido. La historia de los Jueces hace frecuente mención de la *casa del Señor* en Silo; y en el libro I de los Reyes en la historia de la infancia de Samuel, se habla largamente del Santuario de Silo como de la única morada del Señor entre su pueblo, á donde concurría á sacrificar todo Israel: ese Santuario es llamado en este fragmento con los nombres de *Tabernáculo* (2, 22) y de *casa del Señor* (3, 15). Es, pues, necesa-

---

du règne de Ramsés, nous fait connaître qu'afin de pourvoir d'eau les mineurs et ceux qui traversaient le désert avec des ânes, pour se rendre aux mines et en rapporter l'or, Seti I[er] avait creusé un puits de 120 coudées mais sans succès. Ramsés continua les travaux, et à sept ou huit coudées plus bas, la nappe d'eau fut trouvée... L'or et les autres minéraux précieux étaient mis en œuvre par d'habiles artistes. Les procedés les plus rafinés leur étaient connus. Ils avaient remarqué de bonne heure que la ductilité de l'or permettait de le reduire en feuilles très minces et d'en couvrir ainsi toute espèce de substances qui revêtaient le brillant et l'éclat de l'or... On peut assurement admèttre sans aucune invraissemblance que, de même que certains israélites avaient travaillé à l'extraction du minerai, d'autres, donés d'un goût et d'une aptitude particulière s'étaient exercés à la fabrication de bijoux... Pour la construction du tabernacle, le texte nous dit que les femmes tisserent du fil bleu, pourpre et écarlate pour en faire de l'étoffe. Quelques spécimens d'étoffes egyptiennes trouvées dans les tombeaux, prouvent qu'elles étaient faites avec du fil teint. L'Exode nous dit aussi, que les israélites battiret l'or en minces lames et le découpérent en fils, pour l'incruster dans les étoffes et dans les tissus de lin. C'était là un art égyptien. Long temps avant l'époque de Moïse on trouve en Egypte du fil d'or... La teinture des peaux est également un art connu à l'Egypte.

rio admitir un receptáculo del Arca que estuvo en Silo desde Josué hasta la muerte de Helí; y este receptáculo no es otro que el Tabernáculo mosaico.

El nombre de Tabernáculo que se le da en Josué 18, 1 y 1 Sam., 2, 22 no es interpolación, ni está en contradicción con la denominación de *casa* que ocurre con frecuencia en el libro de los Jueces y en la misma historia de la infancia de Samuel; ya porque es evidente que el Tabernáculo puede sin dificultad ser llamado *casa, morada, habitación*, pues en la historia de los Patriarcas los tabernáculos ó tiendas reciben con frecuencia el nombre de *casa* (Gen., 27, 15; 33, 17); ya porque 2 Sam., 7,6 se dice que el Arca había habitado constantemente desde la salida de Egipto hasta entonces *no en casa* (בְּבַיִת), sino en *tabernáculo ó tienda* (בְּאֹהֶל וּבְמִשְׁכָּן). Es evidente que el autor de 2 Sam., 7 no ignoraba cuál había sido la habitación del Arca en Silo, y por tanto al negar que en Silo había tenido *casa* y afirmar que había sido *Tabernáculo*, declara que la denominación de *casa* en los lugares citados de los Jueces y 1 Sam., 1.3 debe tomarse en sentido lato de habitación ó morada (1).

A la muerte de Helí, y cuando los filisteos apresaron el Arca, el Tabernáculo fué trasladado primero á Gálgala, de allí á Nobe, y finalmente, á Gabaón; pues el autor del libro de los Jueces habla expresamente de la traslación (Jueces 18, 31); y después de la muerte de Helí hallamos el Tabernáculo sucesivamente en los tres puntos dichos hasta la época de la construcción del Templo. (1 Reg. 10, 8; 11, 14.21, 1 sigg., 3 Reg. 3, 4.

Demostrada la existencia y origen del Tabernáculo y descrita su historia, satisfaremos á los argumentos de Wellhausen. El

---

(1) El Santuario de Silo pudo también ser llamado *casa* porque su fábrica inferior parece haber sido en efecto de piedra, sobre la cual se colocó el Tabernáculo propiamente dicho, terminándose por la parte superior con las cubiertas de pieles propias del Tabernáculo. (Talmud Mischna, Trat. Sebachim 14, 6.)

primer argumento es que el único pasaje de la historia hasta los primeros Reyes, donde aparece el Tabernáculo, es 1 Sam. 2, 22, pero que es sospechoso por no estar confirmado. Como hemos visto, no es el pasaje 1 Sam. 2, 22, el único de la historia de los últimos Jueces y primeros Reyes que habla del Tabernáculo, pues á él deben reducirse también como acabamos de demostrar, los que hablan de la *casa* del Señor en Silo. Tampoco es verdad que de la existencia del Arca no se concluya la del Tabernáculo; pues el que no estuvieran inseparablemente unidos, no prueba que no fuesen correlativos; porque ni del Código Sacerdotal, ni de la institución é historia primitiva del Tabernáculo y del Arca, se deduce la unión tan estrecha de ambos que supone Wellhausen; pues en el desierto, él mismo confiesa que iba el Arca separada del Tabernáculo, y en el libro de Josué (cap. 6), en la toma de Jericó también es conducida el Arca sin que vaya acompañada del Tabernáculo. Según eso, el Tabernáculo es, sí, el lugar *ordinario* del Arca, pero no tan imprescindible que no puede ser llevada el Arca sin aquél á los campos de batalla como se refiere en 1 Reg. 4, 4 sigg., 14, 18, etc.

A la instancia de Wellhausen de que tampoco aparece como lugar *ordinario* del Arca el Tabernáculo en la narración de 1 Reg. 4-6, pues á su vuelta del país de los filisteos, no es aquella conducida al Tabernáculo, responderemos que este hecho podrá ser de más ó menos fácil explicación, pero no puede destruir lo ya demostrado. Tratando ahora de explicar el hecho, á esa separación pudieron contribuir varias causas. Ante todo, téngase presente que la unión entre el Arca y el Tabernáculo no es tan indisoluble como pretende Wellhausen, lo cual explica ya que no creyeran los israelitas tan imprescindible la inmediata restitución á su lugar ordinario. Pero además, de toda la serie de la historia hasta David se deduce que el Tabernáculo estaba ya en los últimos tiempos de Helí muy deteriorado y que debía restaurarse, pues una de las primeras diligencias de David al comenzar su reinado sobre todo Israel, fué construir un Tabernáculo para el Arca (I Reg. 6, 17): este

hecho prueba al mismo tiempo dos cosas: la primera, que el Arca debía estar en el Tabernáculo; la segunda, que el Tabernáculo de Moisés estaba en mal uso y casi inservible; pues de lo contrario, David no hubiera osado sustituirle con otro nuevo mandado fabricar por él. Según esto, el pensamiento de fabricar un nuevo Tabernáculo pudo datar desde los tiempos de la muerte de Helí; y por esta razón, mientras se construía, pudo el Arca ser conducida provisionalmente á otra parte, por no hallarse el Tabernáculo de Silo en condiciones para recibir el Arca. También contribuyó sin duda al efecto de no ser conducida el Arca al Tabernáculo la circunstancia del castigo de los betsamitas, que hizo no se atrevieran los israelitas á continuar la conducción, y así la colocaron en la ciudad inmediata de Cariatiarin (I Reg. 6, 19.7, 2). Hé aquí explicado por qué al ser restituída el Arca por los filisteos, no fué conducida á Silo á unirse con el Tabernáculo, ni el Tabernáculo fué llevado desde Silo á donde se hallaba el Arca.

En la historia de la construcción del Templo se hace mención del Tabernáculo mosaico (3 Reg. 8, 4.) La razón que alega Wellhausen para probar que ese pasaje es una interpolación, no es otra que la que arriba refutamos, á saber, que en toda la narración anterior de la historia de los últimos Jueces, y primeros Reyes, no se hace mención del Tabernáculo sino en 1 Reg. 2, 22. Si pues ésta es insubsistente, la aserción de Wellhausen se apoya en el vacío.

El pasaje del cap. 7 del lib. II de los Reyes que alega Wellhausen para demostrar que tampoco en tiempo de los primeros Jueces existía el Tabernáculo, está tan lejos de probar su tesis, que por el contrario la destruye por completo, confirmando que desde Moisés hasta David el receptáculo del Arca había sido el Tabernáculo (v. 6) con cortinas por cubierta (בְּתוֹךְ חַיְרִיעָה en medio de cortinajes). La *vileza* que supone Wellhausen en esa tienda, incompatible con el *lujo* del Tabernáculo de Moisés, es una imaginación del objetante, de la que nada dice el texto. Verdad es que la comparación con la casa de *cedro* de David envuelve notable inferioridad en alguna

parte del material del Tabernáculo respecto del palacio real; pero ¿quién puede negar que las *acacias y velos de pieles* del Tabernáculo de Moisés son efectivamente muy inferiores al cedro y cubierta sólida de artesonados de los palacios de David? Sobre estas materias versa la comparación, y no sobre otras alhajas que efectivamente existían en el Tabernáculo bastante preciosas.

La refutación que hace Wellhausen de la historia del Tabernáculo hecha por Movers (1), es completamente nula; pues el fundamento en que estriba del carácter antihistórico de los tres pasajes de los Paralipómenos, es de ningún valor. Pretende Wellhausen probar el carácter fabuloso de 2 Paral. 1, 3 por la supuesta contradicción entre este pasaje y su paralelo 3 Reg. 3, 1.4, donde según Wellhausen el *Alto de Gabaón* no pudo llamarse con ese nombre si contenía el Tabernáculo mosaico, esta es toda la razón de Wellhausen; pero le es imposible probar su aserción, mientras la ortodoxia demuestra con facilidad lo contrario. Siendo los Altos de los que habla el v. 2, lugares destinados al culto del Dios verdadero, bien pudo llamarse *el primero de todos* aquél que á todos los excedía por contener el Tabernáculo.

El autor de ese pasaje excusa á Salomón de haber sacrificado en los Altos (v. 2) y en el santuario de Gabaón (v. 3), porque, como ya explicamos más arriba, la práctica de inmolar en los Altos era excusable antes de la construcción del Templo, á título de uso tolerado por haber tenido su origen en una necesidad.

§ II. Los sacrificios.

Los argumentos de Wellhausen sobre este artículo son los siguientes:

1.° Antes del cautiverio no aparece en la historia de Israel

---

(1) Movers es un distinguido autor católico alemán de mediados de este siglo.

el rito del Código Sacerdotal; basta que el sacrificio se ofrezca á Jehová para que sea legítimo, cualquiera que sea la forma ó rito que en él se observe. Así Gedeón (Jueces 6, 18.21), Saúl (I Reg. 14, 33-35), etc., ofrecen sacrificios de una manera muy diversa de la que prescribe el Código Sacerdotal. Los Profetas pasan más adelante y dicen expresamente que los ritos de los sacrificios no proceden de Jehová, sino del capricho del pueblo (Amós 4, 4.5; Jerem. 7, 21). Según Amós, los sacrificios son invención del pueblo, no de Jehová; según Jeremías, Jehová no habló palabra de sacrificios cuando sacó de Egipto á los hijos de Israel. De un modo análogo habla Isaías (cap. 1). El Código Sacerdotal, por el contrario, hace depender todo el valor del sacrificio del *rito ó forma* en que se ofrece; determinando con escrupulosidad el *cuándo, dónde y por quién* ha de ofrecerse; pudiera parecer que al autor del Código le es indiferente que el sacrificio se ofrezca á Jehová ó á un ídolo con tal que se observe el rito prescrito (1); además el origen del

---

(1) «Por esa razón se da (en el Código Sacerdotal) desmesurada importancia á la técnica del sacrificio en correspondencia con su teoría, tanto respecto *del cuándo*, *dónde y por quién*, como sobre todo respecto del *cómo* (es ofrecido el sacrificio). Mediante ésto (es decir, mediante las condiciones enumeradas) recibe el sacrificio su valor específico (propio). *Pudiera creerse que aun cuando el sacrificio se ofreciera á un Dios falso, sólo mediante el rito legítimo, revestiría igualmente índole jahvística*» (Prolegom., p. 54). Y en la p. 57: «Pero si bien no debe admitirse que el *rite* (debidamente, conforme al ritual) no carece en absoluto de importancia (en la legislación é historia jahvística), sin embargo, de ningún modo consiste en eso el punto principal; la contraposición no es *rite* y no *rite* (conforme ó no conforme al ritual), sino *á Jehová* y *á los dioses falsos;* al contrario de lo que sucede en el Código Sacerdotal.»— No nos atrevemos á decir que la mente de Wellhausen sea que en efecto, según el Levítico aunque se ofreciera un sacrificio á dioses falsos, como se guardase la forma ó rito, sería legítimo el sacrificio, y que en la comparación que establece entre el código y la parte jahvista extienda la oposición (al revés *umgekehrt)*, á los dos miembros *(rite* y *no rite—á Jehová* y *á los falsos dioses)*, creemos que la restringe á sólo el primero; pero sí que su modo de hablar es tan extremado que da margen á esa interpretación.

rito ó forma se atribuye expresamente á Jehová, y á la época de la salida de Egipto.

2.° En lo material, el sacrificio del Código Sacerdotal consiste en materias más delicadas; el incienso es desconocido hasta Jeremías y Sofonías. El *muktar* antiguo es el *nidor* de las carnes de la víctima, no el perfume del incienso ó timiama. Ni aun en aquellas descripciones donde los Profetas agotan todo el catálogo de oblaciones litúrgicas de su tiempo, aparece jamás el incienso ó timiama; ni en Amós 4, 4.5; 5, 21 y siguientes; ni en Isaías 1, 11 y siguientes; ni en Miqueas 6, 6.7. Esta omisión no puede ser olvido casual, ni proceder de mutua inteligencia ó acuerdo para no mencionarlo. Tampoco ocurre en ningún otro Profeta ni libro histórico hasta Jeremías. Era, pues, desconocido. También se omite en la descripción del Éxodo 25.29, porque el autor de 25-29 tampoeo lo conocía.

3.° En los sacrificios antiguos casi *nunca* ocurre sólo el holocausto, sino que todos los sacrificios son ó de hostias pacíficas ó mixtos de pacíficos y holocaustos, de modo que casi *siempre* á los sacrificios acompañaba el convite sagrado, en el que tomaba parte el oferente y su familia y amigos. En el Código Sacerdotal, por el contrario, *jamás* ocurre el banquete sacro, el holocausto aparece separado de los pacíficos y es la forma predominante de los sacrificios, y á los pacíficos sustituyen los *Ascham* y *Chatat*.

Examinemos este capítulo de argumentos. No es extraño que en aquella parte de la legislación destinada á prescribir la forma en que debe ofrecerse al sacrificio, se determine con precisión el *cuándo*, *dónde*, etc., y que estas circunstancias no aparezcan en la historia; como en la historia de las naciones, aunque se refieran batallas y varios hechos de armas, no se describen las prescripciones del manejo del fusil ó del cañón como se describen en los libros de táctica. Pero de ahí no se sigue que en los sacrificios celebrados en el santuario no se practicaran en la época anterior al cautiverio las prescripciones ceremoniales del Levítico, como ni de la omisión de pormenores de táctica en la historia se infiere que en los combates descritos no

se empleara esa táctica. Los ejemplos de Gedeón y Saúl nada prueban. El de Gedeón, como ya dijimos, no fué sacrificio celebrado por Gedeón, y cuando lo hubiera sido, tampoco pertenecía al número y clase de las oblaciones ordinarias para ajustarse al rito de éstas. Tampoco fué sacrificio el de Saúl, 1 Reg., 14, 33.34. Respecto del sacrificio de que se habla en el v. 35, como el texto no especifica el rito que en él se observó, Wellhausen nada puede deducir de él. Pero indudablemente se observó el rito prescrito, pues fué sacrificio inmolado por el sacerdote que estaba presente y pertenecía al orden levítico.

También es falso lo que asegura Wellhausen en el segundo argumento: los Profetas no hablan de los sacrificios tomados materialmente, sino del rito exterior en cuanto acompañado y vivificado del espíritu interior de fe y reverencia hacia Jehová. Cuando Amós (4, 4.5) dice que aquellos sacrificios son *invención* del pueblo, habla del espíritu idolátrico con que el rito era aplicado á los ídolos. Cuando Jeremías afirma que Dios nada dijo á los israelitas en la salida de Egipto עַל דִּבְרֵי עוֹלָה וָזָבַח *sobre el punto de holocaustos y sacrificios*, algunos siguiendo á San Justino (1) entienden el pasaje á la letra explicándole de la intención de Dios á raíz de la salida y antes de la adoración del becerro. Antes de ésta, en efecto, según San Justino, Dios sólo pretendía imponerles la ley natural y algunas pocas observancias, pero no el grave peso de la ley ceremonial que les impuso más tarde para retraerles con más eficacia de la idolatría. Otros intérpretes, sin embargo, prefieren dar otra explicación al texto. Según ellos la oposición que Jeremías establece entre los preceptos que versan sobre los ritos exteriores de los sacrificios, y los que tienden á engendrar el espíritu interior del alma, no es total y absoluta, sino parcial y relativa y significa: *no tanto* os encargué sacrificios y holocaustos, *cuanto* la limpieza interior del corazón. Este modo de hablar en el que el exceso de uno de los extremos de comparación so-

(1) Diálogo, n. 19.

bre el otro se expresa exteriormente por la exclusión de uno de ellos, es común en la lengua hebrea. Conocidísima de todos es aquella expresión: misericordia quiero y no sacrificios: es evidente que no significa esta expresión que Dios pretenda sólo la compasión y repruebe los sacrificios, ni es este el sentido en que Jesucristo mismo emplea este pasaje, sino: *más* quiero misericordia que sacrificios. Igualmente cuando Malaquías dice: amé á Jacob y á Esaú le aborrecí, es evidente por el contexto que no significa más, sino que á Jacob amó Dios con preferencia ó más que á Esaú, ó que no amó *tanto* á Esaú como á Jacob.

El argumento tomado de los pasajes de los Profetas para demostrar que el timiama era desconocido en la antigüedad hebrea, no tiene valor: los Profetas no hablan sino de oblaciones hechas por el pueblo; y el incienso no pertenecía á ese número, sino que era ofrenda exclusiva del interior del Templo y su ofrecimiento pertenecía á solos los sacerdotes.

Es falso que en la descripción 25-29 del Éxodo no se haga mención de ese artículo: se le menciona en el v. 6 del cap. 25. No es verdad que su introducción se deba al aumento del lujo: Egipto era ya en tiemp del Éxodo el país clásico de las confecciones aromáticas y el comercio de esas especies era antiquísimo. (Gen. 37, 25.)

Es falso que en los sacrificios antiguos sea raro el holocausto, pues ocurre en innumerables pasajes de la historia de los Patriarcas y de los Jueces y Reyes. (Gen. 8, 20; 22, 1 sig. (1) Éxodo 10, 25; Josué, 8, 31; Jueces, 6, 26; 13, 16; 11, 31; 1 Reg., 6, 14; 7, 9; 13, 9; 15, 12, etc.) Tampoco es verdad que el Código Sacerdotal excluye los sacrificios en que el oferente come con su familia parte de la víctima.

Los sacrificios por el pecado *Ascham* y *Chatat* tampoco son

---

(1) Aunque el pasaje trata de un sacrificio humano y que no se consumó, sin embargo, el *rito* está tomado del uso común y se supone conocido y empleado con frecuencia.

desconocidos en la antigüedad y David hace mención de ellos. (Salmo 39, 7), asi como Oseas, 4, 8, é Isaías, 53,10 (אָשָׁם).

§ III. Las festividades.

Según Wellhausen, también existe contradicción, tanto entre el concepto de las festividades según las describe el Código Sacerdotal y cual las propone la legislación jahvística y la deuteronómica, como en su número. Según la legislación jahvística, el concepto de las tres grandes festividades, la Pascua, la Pentecostés y los Tabernáculos, es puramente natural en cuanto á su origen y en cuanto á los ritos; por el contrario, según el Código Sacerdotal, su origen es debido á un suceso histórico milagroso, el paso del Angel exterminador, y el rito es la inmolación del cordero como sustitución de los primogénitos de Israel perdonados por el Angel. La índole natural de las tres festividades, en cuanto á su origen y su rito en la legislación antigua, se demuestra fácilmente. Respecto á las dos últimas, que son la Pentecostés y los Tabernáculos, es claro, porque señalan los tiempos de la recolección de las mieses la primera, y de todos los frutos del año la segunda. El rito es también puramente natural; en la festivad de Pentecostés se ofrece trigo y panes; en la de los Tabernáculos el pueblo acampa en cabañas, indicándose la recolección del vino, porque en tiempo de la vendimia los hebreos se establecían y pernoctaban en el campo, como se ve por Isaías, 1, 8. Y aunque respecto de la primera festividad parece á primera vista haber alguna dificultad, porque en fragmentos que hoy se hallan mezclados con la legislación antigua aparecen dos elementos sobrenaturales, que son el nombre *Pesah* y el rito de la inmolación del cordero en sustitución de los primogénitos, del mismo modo que más tarde en el Código Sacerdotal; sin embargo, por una parte aparecen en la festividad elementos análogos á los de las otras dos, que obligan á colocarla entre ellas, y por otra los elementos sobrenaturales se demuestran ser interpolación posterior.

Los elementos análogos á los de las otras festividades son: el nombre חַג = *solemnidad*, con el que también son llamadas las otras; y su enlace con la Pentecostés, porque esta última debe celebrarse siete semanas después de *la primera elevación de la hoz sobre las mieses;* y como siete semanas antes de Pentecostés cae precisamente la Pascua, ésta señala también una época del año agrícola, el *principio* de la recolección de las mieses, como la Pentecostés su término, entrando así en el círculo de las festividades agrícolas. Además, su rito es también la oblación de un manojo de cebada, como el de la Pentecostés la oblación de panes y de un manojo de trigo.

Los elementos del nombre Pesah y del rito de la inmolación del cordero, recordatorios ambos de un hecho histórico-sobrenatural, no son de origen primitivo. El nombre no ocurre hasta la época del Deuteronomio, porque en el pasaje del Éxodo, 34, 25, aunque no pertenece al Código Sacerdotal ni al deuteronomista, la lectura חַג הַפָּסַח no representa el nombre primitivo, que es חַג הַמַּצּוֹת ó simplemente חַג, como se ve en los demás pasajes de la legislación antigua, y, por consiguiente, la lectura הַפָּסַח debe corregirse. El nombre חַג הַפָּסַח no se encuentra sino en el Deuteronomio, y el pasaje 4 Reg., 23, 21.22, da á entender que el *Pesah* no se celebró durante la época de los Jueces y los Reyes hasta Josías, lo mismo que Nehem., 8, 14 sigg. respecto de la fiesta de los Tabernáculos. Y, en efecto, en toda la historia no se registra un ejemplo de tales festividades.

Ahora veamos cómo aparecen descritas estas festividades en el Código Sacerdotal, y observaremos que sus caracteres son completamente diversos.

1.° En el Código Sacerdotal (Levit., 23, y números 28 y 29), la fiesta propiamente dicha se circunscribe á multitud de sacrificios.

2.° Las primicias (el manojo de cebada y de trigo con los panes) desaparecen del rito de la festividad, siendo sustituídas por una contribución á los sacerdotes que no es ofrecida ante el altar, como en el rito antiguo lo eran las primicias, sino

cobrada por los mismos sacerdotes. Ya se ve que con este cambio, las festividades pierden su carácter propio y su objeto diferencial.

3.° Según el Código Sacerdotal, la Pascua cae el 15 del primer mes; los Tabernáculos el 15 del séptimo mes, mientras que en la legislación antigua sólo se señalan los tiempos aproximadamente: la Pascua se celebra *cuando se eleva la hoz sobre las mieses;* los Tabernáculos *después de la cosecha de vino y aceite.* Como se ve, los tiempos están enlazados con el estado de los frutos, no con el movimiento de la luna como en el Código Sacerdotal.

4.° En el Código Sacerdotal son estas festividades puras ceremonias religiosas con significación histórica de acontecimientos sobrenaturales; en la legislación antigua regocijos populares fundados en la marcha de las estaciones y de la sazón de los frutos.

Respecto del número, el Código Sacerdotal añade dos festitividades desconocidas en la antigüedad, la del primero del séptimo mes, y la del día de la Expiación (1).

Examinemos el valor de estos argumentos. Es completamente falso que el concepto de las festividades sea diverso en las diversas secciones de la legislación mosaica donde se habla de las tres grandes festividades: lo único que hay es que siendo estas festividades simultáneamente recordatorias de hechos históricos, y acciones de gracias por la sazón y recolección de los frutos, en unas partes se hace resaltar uno de esos dos respectos y otro en otras. Pero no existiendo entre ambos contradicción alguna que los haga incompatibles, de su separación en los relatos ó secciones diversas, no se sigue que no existieran unas y otras ceremonias. Pero no es verdad tampoco que de tal manera se haga resaltar en la sección Éxodo 34, 18.23; 23, 14.17 la relación de las festividades con los tiempos del año, que se omitan las ceremonias religiosas de

(1) Wellhausen. Proleg., pág. 82 sigg.

los sacrificios y ofrendas propias de las festividades. Una prueba evidente es que en Éxodo 34, 25 precisamente en la sección que Wellhausen escoge como la principal para su demostración, aparece la memoria del Angel Exterminador y consiguientemente del Cordero como redención de los primogénitos en la voz Hag-ha-Pesah = *festividad del salto*, es decir, de la omisión de los primogénitos hebreos en el degüello de los egipcios. Wellhausen sale de este embarazo con suma facilidad: la denominación primitiva de la fiesta, dice, se conservó en Éxodo 32, 18 donde se dice no Hag-ha-Pesah, sino Hagi = *mi solemnidad*, y esta lectura debe sustituirse á la actual en Éxodo 34, 25. Pero á esa solución se responde sencillamente diciendo que afirmar no es demostrar: demuestre Wellhausen que es así, como lo afirma.

Replicará que ya lo demuestra cuando según 4 Reg. 23, 21.22, consta que esa festividad no fué celebrada desde el tiempo de los Jueces y durante toda la época de los Reyes de Judá y de Israel, lo cual es incomprensible si efectivamente estaba prescrito en la Ley el rito del Código Sacerdotal; pero responderemos que no dice tal cosa el texto, sino que en todo ese tiempo no se celebró Pascua *como* la de Josías: la negación recae sobre el *modo*, no sobre la substancia; por el contrario, por lo mismo que se niega el modo, se afirma la substancia (1). Añade Wellhausen que la historia confirma la conclusión deducida de 4 Reg. 23, 21.22; pues en todo el período de la historia de Jueces y Reyes no aparece memoria de la celebración de tal festividad, como ni de la de Tabernáculos, de la cual en Nehem. 8, 14 sigg. se dice una cosa análoga, á saber,

---

(1) En esta Pascua celebrada por Josías tomaron parte no sólo los habitantes de Judá, sino también los que poblaban la región que habían ocupado las 10 tribus: esta es la razón de haber superado á las celebradas durante la separación de los reinos. También excedió en concurrencia á las festividades celebradas en tiempo de David y Salomón, porque como arriba explicamos, en ese tiempo existía la dispensa ó el abuso de no observarse con rigor la ley de la unidad de lugar.

que no se había celebrado desde los tiempos de Josué. Luego ambas remisiones á tiempos remotísimos son puramente una ficción para disimular el fraude.

Es falso que en toda la historia no ocurra la mención de esas festividades: además del pasaje de Josué 5, 10, se habla de la celebración de la Pascua en el reinado de Ezequías (2 Paral. 30, 1); de la de Pentecostés en el de Salomón (2 Paral. 8, 13); de la de los Tabernáculos concede Wellhausen que aparece en la historia.

Los demás argumentos de Wellhausen se desvanecen con lo dicho. Claro es que no siendo incompatibles las dos significaciones que tienen las grandes festividades, no se prueba su origen profano, aunque estén enlazadas mutuamente por razón del elemento de la gratitud por la sazón y recolección de los frutos. En el Código Sacerdotal no desaparecen los ritos que Wellhausen llama antiguos y naturales; pues así como en el Éxodo 34, 25, aparecen elementos del Levítico, así en éste aparecen elementos comunes con las secciones del Éxodo y Deuteronomio: léase Levit. 23, 9.22 y se encontrarán los ritos que Wellhausen dice ser exclusivos de la forma antigua de las festividades de la Pascua y Pentecostés.

Para obviar esta dificultad, Wellhausen invierte el argumento y dice que aunque la sección Levítico 23, 9.22 está enclavada en el Código Sacerdotal, representa sin embargo una interpolación (1). Pero semejante efugio sólo puede tomarse á risa; porque ese modo de proceder equivale á sentar este principio: cada sección del Pentateuco debe comenzar, interrumpirse ó continuarse y terminarse de tal modo, que se ajuste á mi tesis. Pero puesto ese principio, ¿quién no se confesará incapaz de refutar á Wellhausen?

La diferencia en cuanto á la designación del tiempo es quimérica. Éxodo 34, no se señalan los días precisos, porque están señalados en otra parte.

---

1) Wellh. pág. 97.

§ IV. Los sacerdotes y levitas.

En este artículo las dificultades de Wellhausen son las siguientes:

I. Según el Código sacerdotal: 1.° los Sacerdotes forman un cuerpo distinto de los levitas, dentro de la misma tribu de Leví: y á la clase toda sacerdotal la hace constar exclusivamente de hijos de Aarón. 2.° La tribu toda entera es consagrada al ministerio del Santuario, empleándose los sacerdotes en sacrificar, los levitas en ministerios inferiores. 3.° Entre los mismos sacerdotes, á la cabeza de todos está el Sumo Pontífice formando su grado en la jerarquía, exclusivo para él: tiene funciones exclusivas, ornamentos y vestiduras exclusivas, etc. 4.° El Código Sacerdotal emplea también nombres propios para las dos clases de ministros del Santuario: á los sacerdotes no los llama levitas, sino *sacerdotes*, reservando el otro nombre de *levitas* para los ministros inferiores no sacerdotes. Todos estos puntos de la legislación son desconocidos en la antigüedad hebrea. 1.° No hay distinción entre sacerdotes y simples levitas hasta los tiempos de Ezequiel: éste es el primero que introdujo esta diferencia. Según Ezequiel 44, 6.16, *en lo sucesivo*, esto es, en el nuevo templo, los sacerdotes de los Altos, que desde Josías se recogieron en Jerusalén, deben desempeñar los ministerios inferiores de ostiarios, cantores etc., quedando reservados los oficios sacerdotales para sólo los hijos de Sadoc, que desempeñaban el sacerdocio en el Templo de Jerusalén desde la época de Salomón.—Según eso, hasta este tiempo, los mismos que para adelante son destinados á ministerios inferiores, habían desempeñado oficios sacerdotales, habían sido sacerdotes lo mismo que sus hermanos de Jerusalén; ya porque en los Altos habían ejercido el oficio de *inmolar*, que es oficio sacerdotal; ya porque al ser destinados á ministerios *inferiores* no son restituídos á su oficio propio según la ley, sino que son *degradados* en castigo de su culpa; ya finalmente porque en estos ministerios infe-

riores á los que ahora son condenados estos sacerdotes, antes se ocupaban esclavos gentiles.

II. Los sacerdotes que continúan desempeñando los oficios sacerdotales como lo venían haciendo desde Salomón *no son* descendientes de Aarón, porque Sadoc su padre no era de la tribu de Leví.

En efecto:

1.° Sadoc sustituyó en el Sacerdocio á la familia de Helí, que hasta entonces venía desempeñándolo, en cumplimiento de la amenaza hecha á Helí en 1 Reg., 2, 30.33: así lo dice expresamente el autor de 3 Reg., 2,27: además sólo Sadoc y su casa desempeñó el sacerdocio perpetuamente ante los Reyes de Judá conforme á la misma amenaza. Pero en tal caso, Sadoc no podía ser descendiente de Aarón; porque siéndolo Helí como consta por 1 Reg., 2, 30, era imposible que el que había de sustituir á Helí y *á la casa de su padre* á quien Jehová prometió en Egipto el sacerdocio, es decir, á la casa de *Aarón*, fuera miembro de esta misma casa.

2.° En toda la historia antigua no aparece la tribu de Leví como destinada al servicio del Santuario y revestida de ese carácter sacro como exclusivo suyo; α) porque en la antigüedad vemos ejercidos los ministerios y oficios del culto por personas de cualquiera tribu; así inmolan víctimas, Gedeón de la tribu de Manasés, Manué de la de Dan, Samuel, los moradores de Betsames, ciudad de la tribu de Judá, Saúl, David; los hijos de éste son llamados *Sacerdotes* כוהנים Elías, Eliseo, etc., ninguno de los cuales era de la tribu de Leví; β) porque en realidad no existió la tribu de Leví desde los tiempos de los Jueces, en los cuales fué extinguida quedando de ella á lo más algunos individuos aislados, dispersos entre las otras tribus. Esta extinción está expresada en el cap. 49 del Génesis, v. 7; pues no significa otra cosa la aversión que hacia esa tribu muestra Jacob, es decir, el conjunto del pueblo de Israel, y la maldición que fulmina contra ella, cuando por crímenes cometidos por aquella tribu se niega á prestarle su apoyo al verla acometida por enemigos superiores que la

destruyen. Decir que la dispersión de Leví se cumple en la distribución de los levitas en las ciudades levíticas repartidas por todo Israel es cambiar la maldición en bendición.

3.º El Sumo Sacerdote según el Código Sacerdotal constituye por sí un grado supremo en la jerarquía con verdadera jurisdicción superior á la de los demás sacerdotes, y exclusiva é incomunicable; este grado es desconocido aun por el mismo Ezequiel; en la historia aparece sí el Sumo Sacerdote revestído de alguna preeminencia de inspección ú orden sobre los demás; pero no constituye un grado jerárquico.

Además las atribuciones del Sumo Sacerdote según el Código Sacerdotal, suponen abolido el poder real; pues el Sumo Sacerdote es un verdadero soberano: es el Jefe supremo y autónomo de la Iglesia; viste púrpura y ciñe Tiara. Tales atributos son incompatibles con un Rey teocrático á su lado, y el Código es evidentemente obra posterior al cautiverio de Babilonia.

4.º Respecto de los nombres, la denominación *Levitas* es en lo antiguo propia de los sacerdotes; el mismo Aaron es llamado el *Levita* (Éxodo 4, 4). Además tampoco son llamados levitas los sacerdotes por ser de la tribu de Levi, como se ve por el ejemplo mismo de Aarón, pues recibe esa denominación como un distintivo de su hermano Moisés (1).

Vamos á satisfacer á esta serie de dificultades. Ante todo la distinción de sacerdotes y levitas establecida por el Código Sacerdotal, aparece confirmada por toda la serie de la historia. En tiempo de Josué los que conducen en hombros el Arca y tocan las trompetas son no simples levitas, sino sacerdotes; los levitas desempeñan ministerios inferiores conforme á las prescripciones del Levítico, como lo conceden los adversarios,

(1) Wellhausen Proleg., p. 118 y siguientes. Añade Wellhausen un quinto capítulo sobre las rentas que disfrutaban los ministros del Santuario; pero omitimos esas dificultades, pues establecida la existencia de los sacerdotes y levitas, es una consecuencia necesaria proveerlos de medios de subsistencia.

que por esto reducen el libro de Josué al *Hexateuco*, es decir, á un escrito de origen reciente. Pasemos, pues, al tiempo de los Jueces. En este tiempo aparece también clara la distinción entre los simples levitas y los sacerdotes, expresándola con distinción los pasajes que tratan de las personas dedicadas al culto. En el libro de los Jueces sólo ocurre la memoria explícita de este punto en los apéndices y en ellos sólo aparece como sacerdote Fineés, hijo de Eleazar y nieto de Aarón (Jueces 20, 28); de los levitas se hace mención, ó sin atribuirles función sacerdotal alguna, ó reprendiéndoles por habérsela apropiado; pues antes de que el levita, recibido por Micas en su casa, tomase á su cargo el oficio de *sacerdote* ante el simulacro fabricado por Micas, no era sacerdote; como que Micas mismo *le llena la mano*, es decir, le confiere el oficio sacerdotal. Tampoco lo era Jonatán, nieto de Moisés. Si después á uno y á otro llama el escritor *sacerdotes*, no es porque reconozca la legitimidad de este título; por el contrario, lo reprueba; pues contraponiendo el simulacro y la casa de Micas al Arca y *á la casa del Señor en Silo*, como al Santuario legítimo, á una con el simulacro y su templo reprueba como ilegítimo el sacerdocio allí ejercido (1).

En tiempo de los últimos Jueces, aparecen como sacerdotes en Silo Helí y sus dos hijos. Helí descendía de Aarón por Itamar, como demostraremos luego. Respecto de los levitas aparecen en la misma narración (1 Reg. 6, 15) desempeñando ofi-

(1) Wellhausen (Proleg., p. 138) responde que en el pasaje del libro de los Jueces (17 y 18) se trata de un *levita*, no de la clase de los *levitas*; pero no observa que en primer lugar ese levita tiene su residencia en *Belén*, tribu de Judá, y por consiguiente, supónese en el pasaje la *dispersión* de la tribu de Leví, dispersión que se funda precisamente en su carácter de ministros del Santuario, que no conviene á las demás tribus. 2.° En el v. 13 (cap. 17) Micas se gloría de tener en su casa por sacerdote un *levita*, excepción que supone en los levitas el carácter especial de ministros sagrados. 3.° Finalmente, en el cap. 19 y 20 se habla de otro *levita* que habitaba en el monte de Efraín y que es una confirmación de la dispersión de los levitas por su carácter de ministros del Santuario.

cios subalternos, como son bajar el Arca del carro en que la habían puesto los filisteos y colocarla sobre una piedra; pero no se les atribuye el oficio de *sacrificar* que es propio del sacerdote. En tiempo de los primeros reyes, Saúl tiene en su campamento al *sacerdote* Aquías, hijo de Aquitob, que lo era de Fineés, el segundo hijo de Helí, y por consiguiente, era aaronita y distinto de los simples levitas; en el segundo libro de los Reyes se distinguen también expresamente los sacerdotes de los levitas (2 Reg. 15, 21.25), atribuyéndose á éstos, ministerios sagrados propios de su grado (Núm. 3, 25.31), pero nunca la inmolación de víctimas. En la traslación del Arca por David á Sión (2 Reg. 6, 12 12; Paral. 15, 15-16) aparece igualmente la distinción de sacerdotes y levitas (1). En la historia posterior aparece la distinción en 3 Reg. 8, 3.4, donde los levitas son además de distinguidos, pospuestos á los sacerdotes; lo mismo que en Isaías 66, 21.

Establecida históricamente la distinción, pasemos á responder á las dificultades. Por muchas razones es falso que Ezequiel sea ó aparezca el primero que propone la distinción entre sacerdotes y levitas como desconocida en tiempos anteriores, y sólo destinada á regir en el nuevo Templo: 1.° Porque el mismo Ezequiel en el mismo pasaje supone que la organización de que habla es antigua, y que el haber sido admitidos antes á los ministerios inferiores del Templo los gentiles, constituye un abuso digno de castigo, y abuso que es una transgresión del pacto ya existente entre Jehová y el pueblo. Luego es evidente que tal admisión representa no una práctica legítima y conforme á la ley, sino contraria á ella. Luego la ley conte-

(1) Wellhausen (Proleg., p. 174) no admite la narración de los Paralipómenos, y de la otra dice que en ella no se hace mención de sacerdotes y levitas. Sin embargo, aunque es verdad que expresamente no se mencionan, el v. 13 indica con claridad que en él se habla de los levitas; pues no pueden ser otros los que *llevaban en hombros* el Arca. Igualmente la inmolación de las víctimas debe atribuirse á los sacerdotes, pues por lo restante de la narración consta de la distinción (15, 24.25).

nía disposiciones positivas sobre los ministerios inferiores del Santuario como distintos de los oficios sacerdotales y que debían ser desempeñados por *israelitas*. ¿Qué disposición es esa sino la prescripción del Pentateuco de que los levitas tengan á su cargo esos ministerios inferiores? Además, aunque es verdad que los llamados *levitas* en el v. 10 son verdaderos sacerdotes y quedan *degradados*, esa misma degradación y destino á ministerios inferiores, que según acabamos de demostrar debían ser desempeñados por *israelitas,* confirma de nuevo la distinción; y no es más que la aplicación de la prescripción del Levít. 21, 21 practicada ya antes por Josías (4 Reg. 23, 8.2); de donde se sigue que tampoco es verdad, sino falso, que estos sacerdotes degradados sean, según el contexto, los *primeros levitas*, es decir, los primeros ministros del culto que desempeñan ministerios inferiores, confiados antes, según la ley, á extranjeros. 2.° Ezequiel en la sección 40-48 no pretende establecer una reglamentación nueva para el nuevo Templo, sino que bajo símbolos tomados de la ley antigua pretende describir la Iglesia mesiánica.

A la segunda parte que Wellhausen añade sobre el origen genealógico de Sadoc, por los Paralipómenos consta que éste era descendiente de Aarón (1 Par., 24, 3). El argumento de Wellhausen para demostrar que Sadoc no podía ser descendiente de Aarón se funda en el supuesto falso de que el *padre* de Helí de quien se habla en 1 Reg. 2, 30 es Aarón cuando en realidad no lo es. Si lo fuera, no diría Dios en el v, 27: *me manifesté á la casa de tu padre,* sino *á tu padre*, empleando para designarle la denominación directa y no la de sola representación; ya porque *la casa* ó *linaje* es anterior á los miembros del mismo y jamás el fundador ó tronco de un linaje es designado con el nombre del linaje á que da origen; ya porque tratándose de una distinción honorífica para Helí, más honorífico sería nombrar directamente el personaje mismo desde el cual había venido transmitiéndose por línea directa aquella dignidad hasta Helí.

Por el contrario, si el padre no es Aarón, la única manera

posible de expresarle, tratándose de hacer remontar la elección hasta el cautiverio de Egipto, es empleando el nombre de representación, el *linaje ó casa de tu padre;* pues sólo en sus progenitores podía el padre de Helí ser objeto de la elección de Jehová cuando el pueblo de Israel estaba todavía en Egipto.

El v. 28 no es explicación del 27 exponiendo el objeto de la revelación, sino que expresa un favor nuevo, dirigido, no á la *casa* del padre de Helí, sino á su misma persona, como consta por el tenor de los términos. Este favor expresado en el v. 28 es la prerrogativa del Sumo Sacerdocio, pues sólo á ella están vinculados los oficios allí descritos. Además, el favor concedido por Dios en el v. 28, es el mismo que Helí no supo agradecer, según el v. 29; y es claro que este último es el Sumo Pontificado.

Si Sadoc, como acabamos de demostrar, era de la familia de Aarón, es claro que el Sumo Sacerdocio estuvo desde sus principios hasta el cautiverio de Babilonia vinculado á la familia de Aarón, como lo demuestra el razonamiento siguiente: Desde Sadoc hasta el cautiverio es evidente; pues según el pasaje de Ezequiel y la interpretación que le da el mismo Wellhausen, el Sumo Sacerdocio estuvo en Sadoc y sus sucesores, los cuales todos fueron aaronitas, pues Sadoc su tronco lo fué. Antes de Sadoc también estuvo en la familia de Aarón; porque á éste sucedió su hijo Eleazar (Números 20, 25, 28); á Eleazar su hijo Fineés (Jueces 20, 28). En los últimos tiempos de la judicatura desempeña el Sumo Pontificado Helí, descendiente de Aarón por Itamar (1 Paral., 24, 1.6 comparado con 1 Reg., 22, 11.12.20 y 14.3) (1). A Helí suceden sus descen-

(1) Según el primer pasaje, Ahimelec es hijo de Abiatar (v. 6) y descendiente de Itamar hijo de Aarón (vv. 2.3). Según el segundo (cap. 22 del lib. I de los Reyes), Abiatar es hijo de Ahimelec que lo es de Achitob. Según el tercero, Achitob es hijo de Fineés, hijo de Helí. Luego siendo Ahimelec descendiente al mismo tiempo de Itamar y de Helí, éste tiene que ser descendiente de Itamar, pues se trata de línea paterna: *de filiis* Ithamar (Paral., 24, 3).

dientes hasta Abiatar á quien sucedió Sadoc por disposición de Salomón, según consta por los mismos pasajes citados.

Si el sacerdocio estaba vinculado en la familia de Aarón, por el mismo caso se sigue ya que lo estaba á la tribu de Leví y por consiguiente que esta sola poseía como prerrogativa propia y exclusiva el ministerio sagrado cuando menos en sus funciones principales; pero también consta por ejemplos citados arriba que la tribu toda estaba consagrada al servicio del Santuario.

Los ejemplos que alega Wellhausen pretendiendo que el ministerio sagrado fué ejercido indistintamente por miembros de cualquiera tribu, nada prueban. Gedeón, Manué, Saúl, David y Salomón sacrificaron, no en el sentido de que ellos inmolaran personalmente la víctima, sino por medio de otro: Gedeón y Manué por acción del ángel, los restantes por la del sacerdote, según lo demostramos arriba. Los betsamitas de quien se dice que ofrecieron sacrificios, ó eran sacerdotes, ó si con aquella denominación se quiere significar los habitantes de Betsames en general, lo hicieron por ministerio de sacerdotes, los cuales no podían faltar siendo Betsames ciudad sacerdotal. Samuel y Elías lo hicieron como ministros extraordinarios, pues eran Profetas; y quizás Samuel tampoco inmoló por sí. Elías lo hizo porque muertos los sacerdotes del Señor en la cruel persecución de Jezabel, apenas quedaba, ó de hecho quizá no quedaba en absoluto un sacerdote; y siendo preciso hacer ver al pueblo la falsedad de los ídolos en contraposicion á Jehová por medio de la experiencia de los sacrificios, era preciso que Elías hiciera oficio de sacerdote, bien que de su intervención puede decirse lo que de la de Manué y Gedeón.

Eliseo no ofreció sacrificio.

La segunda razón en que Wellhausen pretende apoyar el segundo punto, no es más que una afirmación atrevida, fundada en una interpretación arbitraria de Gén. 49, 7. No hay palabra alguna en toda la serie del texto, donde se diga ó se signifique que la tribu de Leví haya de ser ó haya sido extinguida:

dispersar no es *extinguir* ni supone extinción; por el contrario, supone existencia y continuación en ella. Aunque la dispersión que se predice á Leví en el cap. 49 del Génesis es predicha como maldición ó pena; bien pudo posteriormente sin dejar de ser tal, revestir en parte el carácter de bendición por haber sobrevenido por parte de los descendientes de Leví merecimientos como los de Moisés, Aarón y otros que indudablemente fueron auxiliares poderosos y activos en la salida de Egipto y viaje por el desierto. El cambio no fué tal que la dispersión perdiera por completo su carácter de pena; pues el vivir toda la tribu esparcida no dejaba de ser repugnante al amor natural de sangre y familia.

Al tercer argumento respondemos que la preeminencia del Sumo Sacerdote aun sobre los demás sacerdotes, es un hecho constante en la historia de Israel; Eleazar, hijo de Aarón, comparte con Josué la dirección suprema del pueblo; Fineés, hijo de Eleazar, es *Prepósito de la casa del Señor*, es decir, ocupa el puesto supremo sobre todo el orden y jerarquía sacerdotal. (Jueces, 20, 28.) El padre de Helí y el mismo Helí aparecen también como jefes de la jerarquía, pues ambos poseen la misma dignidad y la de Helí es el Sumo Sacerdocio, como ya lo vimos, y lo mismo sus descendientes en tiempo de Saúl y David. Finalmente, el autor de 4 Reg. 12, 21, llama á Joyada *ha-kohen ha-gadol*, el Gran Sacerdote. Si sólo constituyera ese grado una mera preeminencia de inspección, es imposible que se le atribuyera la importancia y el título que hemos dicho. Ezequiel no habla del Sumo Sacerdote, porque en su descripción simbólica de la Iglesia mesiánica, presenta á su Jefe bajo otro aspecto.

Si las atribuciones del Sumo Sacerdote descritas en el Código Sacerdotal fueran incompatibles con la soberanía, debiera desaparecer ó eclipsarse la autoridad de Moisés ante la dignidad de Aarón, pues si bien es verdad que Moisés no es Rey, tiene indudablemente una autoridad equivalente y aun superior á la de cualquiera de los Reyes en época posterior. Lo que se dice de Moisés y Aarón, aplíquese á Eleazar y Josué. Si,

pues, el redactor del Hexateuco no halla dificultad en conciliar entre sí las dos autoridades, la del Sumo Sacerdote y la del Jefe secular, cuando éste alcanzaba un poder tan grande como fué el de Josué y el de Moisés, mucho menos podía existir la incompatibilidad que pretende Wellhausen entre el Sumo Sacerdote y los Reyes.

CAPÍTULO IV.

DIFICULTADES CONTRA LA UNIDAD DEL PENTATEUCO.

§ I. Cuál es la unidad que impugna la crítica.

El segundo camino por donde se pretende negar la autenticidad del Pentateuco, es impugnando su unidad. Este camino sigue con preferencia la crítica incrédula y heterodoxa por creerlo más seguro. Más arriba expusimos brevemente los sistemas del racionalismo sobre el origen del Pentateuco. Cuando se dice que la crítica niega la unidad del Pentateuco no debe entenderse que pretenda negar esa unidad como producto del último redactor que dió al Pentateuco la forma que hoy tiene. Los más distinguidos jefes de la escuela conceden de buen grado que reina en la obra una incontestable unidad. Debe, empero, distinguirse entre la unidad de compilación y la unidad de concepción de un escrito. Para la primera basta que el redactor se aproveche con más ó menos habilidad de trabajos previos y que sometiéndolos á leves modificaciones, los ordene y enlace entre sí con aquel enlace superficial y lato de que son susceptibles escritos de muy diversa índole y procedencia, con tal que ofrezcan algunos rasgos comunes que permitan reunirlos bajo un vínculo externo, somero, que sólo afecte esos rasgos generales, sin descender á otros caracteres más particulares que presentan los documentos y pueden ser muy diversos y aun contradictorios entre sí.

La segunda es efecto de una idea previamente concebida, bajo cuyo influjo y dirección va desenvolviéndose la obra en

todas sus partes, siendo todas constantemente vivificadas y animadas de la idea primaria. En la primera, el escritor atempera su plan á los elementos mediante cuyo enlace pretende realizar su obra; primero son los elementos y después la idea de la obra. En la segunda es al contrario, precede la idea del escritor, y bajo su influjo y dirección van brotando las diversas partes de la obra, recibiendo orden, enlace y uniformidad; ó si el escritor se aprovecha de documentos existentes es á condición de que no sólo en sus rasgos generales, sino también en los pormenores, se amolden á su idea. En una obra de esta clase es imposible que existan contradicciones ni diversidad de criterios para la explicación de un mismo hecho ó de hechos análogos; no hay un desnivel chocante en el estilo y lenguaje, ni mucho menos sistemas religiosos diversos ó contradictorios. Los adversarios conceden la primera unidad, ó sea la de compilación; niegan la segunda, ó sea la de concepción detallada de todos los miembros de la obra. Los tres documentos mayores de que consta el Pentateuco, que son: el Deuteronomio, el escrito legal y el histórico, ofrecen el enlace de que son susceptibles obras por lo demás muy heterogéneas. Pero si se desciende á examinar con detenimiento cada una de esas porciones mayores, descubriránse caracteres muy diversos de lenguaje y estilo, opiniones é ideas religiosas, criterios históricos, etc. Más todavía; los redactores de los documentos mayores utilizaron á su vez otros escritos menores, los cuales presentan también secciones que comparadas entre sí ofrecen caracteres de oposición parecidos á los observados en los documentos mayores.

§ II. Argumentos contra la unidad.

La tesis de la crítica sobre la índole del Pentateuco respecto á su origen se resume en estas tres aserciones: 1.ª El Pentateuco es la colección de varios escritos mayores, procedentes de diversos autores. 2.ª Estos escritos constan á su vez de documentos menores de índole muy varia. 3.ª Los documentos mayores y la mayor parte de los menores son de época muy

reciente. Si se pregunta cuál es el procedimiento por donde los críticos han llegado á estas conclusiones, hélo aquí: 1.° Mediante la distinción de los nombres divinos, establecen diversidad de autores en el Génesis y los cinco primeros capítulos del Éxodo. 2.° Mediante la designación de nuevos caracteres distintivos descubiertos en las secciones ya obtenidas por la diversidad de nombres divinos, extienden la división á todo el Pentateuco y libros posteriores. 3.° De la presencia de estas secciones en libros posteriores al Pentateuco concluyen la data reciente de los documentos.

Desarrollemos los tres puntos, exponiendo el razonamiento de los adversarios. 1.° α) en el Génesis se observa desde luego que en ciertas secciones se emplea para nombrar á Dios exclusivamente el nombre de Elohim, en otras el de Jehová; pero es imposible que un autor para quien sea indiferente el empleo de esos dos nombres haga uso *treinta y cinco veces* en una sección breve (Gen. 1, 1.2, 3) del nombre Elohim y ni una siquiera del de Jehová; y recíprocamente, que en otra sección (12, 1-13, 18) emplee *trece veces* exclusivamente el nombre Jehová y ni una tan solo el de Elohim. Luego esas secciones pertenecen á diversos autores que empleaban sistemáticamente uno de los dos nombres; y como esta diversidad de empleo de los nombres divinos se observa constantemente por todo el Génesis y los cinco primeros capítulos del Éxodo, la diversidad de autores debe extenderse á todo el Génesis y los cinco primeros capítulos del Éxodo. β) Éxodo 6, 3 se dice que hasta aquel momento de la historia, Dios no había manifestado su nombre de *Jehová* (1), el cual había sido desconocido de los Patriarcas: «Yo soy Jahveh, y me dejé ver á Abrahán, á Isaac y á Jacob como El Schaddai; pero no me manifesté á ellos con mi nombre de Jahveh.» Luego el autor de este verso no pudo

(1) Los escritores modernos opinan que la pronunciación genuina del nombre tetragrámato es Jahveh, no Jehová. Nosotros empleamos indistintamente ambos. Sin embargo, más adelante examinaremos la verdadera pronunciación.

emplear en la historia precedente el nombre Jahveh, sino otro diverso; pues debió presentar á Dios como desconocido bajo aquella denominación, á la manera que un historiador que escribiera la historia de Carlo Magno no podía presentar á éste bajo el título de ***Emperador*** en la parte de su reinado anterior al año 800, por más que no ignorara ya desde que empezó á escribir su libro que Carlo Magno alcanzó adelante este título. Luego el autor de Éxodo 6, 3 no pudo escribir las secciones del Génesis donde ocurre el nombre Jahveh, ó solo ó acompañado, sino las secciones exclusivamente elohistas; y es necesariamente distinto del autor ó autores de las secciones restantes por todo el discurso del Génesis y primeros cinco capítulos del Éxodo.

2.° α) Una vez sentado este fundamento de la distinción de secciones por todo el Génesis y los cinco primeros capítulos del Éxodo, si de nuevo examinamos esas secciones, descúbrense en ellas nuevos caracteres de lenguaje, estilo, y opiniones religiosas peculiares y exclusivos de cada uno de los autores: estos nuevos caracteres empero se encuentran no ya, como el primero, en sólo el Génesis y primeros capítulos del Éxodo, sino por todo el discurso del Pentateuco. Luego no sólo el Génesis y primeros capítulos del Éxodo, sino todo el Pentateuco es obra de diversos autores.

β) Tanto en el Génesis como en lo restante del Pentateuco, ya en la parte legislativa ya en la histórica, se observan frecuentes repeticiones de un mismo acontecimiento y de unas mismas leyes; así como también ocurren secciones contradictorias entre sí: es; pues, imposible que en su primer origen esas secciones procedan de un mismo escritor (1).

---

(1) Los defensores de la hipótesis fragmentista, invocaban todavia en favor de la pluralidad de autores otro argumento que es el de las inscripciones y cláusulas que se hallan á menudo en el curso del Pentateuco; pero este argumento es de ningún valor, porque esas inscripciones y cláusulas son evidentemente principio y término de secciones parciales de otra obra mayor. Por eso los críticos más modernos han desechado tal argumento.

3.° Hemos dicho arriba que las secciones de los diversos autores del Pentateuco se extienden por todo él; pero hay más todavía, descúbrense igualmente en el libro de Josué, en el de los Jueces, y aun en los de los Reyes, demostrando con toda evidencia que algunos de los autores de las secciones pentatéuquicas escribían en la época de los Reyes. Según Schrader, el documento del Elohista 1.° se extiende hasta el fin del libro de Josué; pero este libro no fué escrito antes de David, pues en él (10, 13), se cita el *libro de los Justos* donde se hallaba la elegía de David á la muerte de Saúl y Jonatás. (2 Reg. 1, 18). El del Elohista 2.° llega hasta 3 Reg. 9, 28. Como la sección donde se halla este verso es muy reciente; pues en ella se supone una larga serie de sucesores de Salomón (1), resulta que buena parte del Pentateuco no sube en su primer origen, más arriba de los últimos Reyes de Judá (2).

El hecho de la pluralidad de documentos en el Pentateuco y su origeñ muy posterior á Moisés, es para los críticos indu-

---

(1) Wellhausen, Die Compos., pág. 257.

(2) La argumentación de Schrader ha hecho descansar á la crítica de modo que Strack ha podido decir: «Contra el origen mosaico del Pentateuco se han propuesto muchedumbre de argumentos; pero la mayor parte sólo pueden tomarse en consideración en segunda ó tercera línea, pues no puede negarse que examinados uno por uno pueden ser juzgados de muy diversa manera según el diverso punto de vista teológico ó crítico que toma el investigador. Pero hay en mi concepto un fundamento decisivo si se le considera con precisión... No sólo la parte del Pentateuco anterior á Moisés, sino el Pentateuco entero está compuesto de diversos documentos que pueden aún hoy ser reconocidos en numerosas secciones, y de las cuales algunos se dejan ver aún en el libro da Josué. Con este hecho es absolutamente incompatible la opinión de que todo el Pentateuco sea de Moisés.» Y el mismo Schrader: «Imprime el sello á toda esta argumentación el hecho colocado por encima de toda duda (die über allen Zweifel erhabene Thatsache) de que esas mismas fuentes diversas, de las que ha resultado el Pentateuco, se dejan ver total ó parcialmente en libros históricos posteriores: en el libro de Josué, los Jueces, y aun en los de Samuel y los Reyes.» En Cornely, pág. 98.

dable, y sólo disputan sobre el número de los documentos, la época precisa de su aparición primera, y las diferentes redacciones y suplementos á que posteriormente han sido sometidos y de donde ha resultado la forma que hoy presentan. Unos señalan más, otros menos, documentos principales; aunque en general el día de hoy se contentan con un número moderado, si bien en los documentos menores apenas puede señalarse regla alguna. Los documentos mayores principales son el del Elohista 1.°, el del Jahvista, el del Elohista 2.°, el Deuteronomista, á los cuales diferentes críticos dan diversos nombres. A esos documentos, algunos críticos añaden otros nuevos, modificando naturalmente las dimensiones de los primeros. No es menester descender á más particularidades en este punto, porque los fundamentos de la distribución y clasificación de documentos y el procedimiento que siguen para designarlos, son siempre los mismos: la diversidad de nombres divinos, diversidad de lenguaje, estilo, opiniones religiosas, criterios históricos, etc. Como el criterio que gobierna á los críticos en estas investigaciones, es en gran parte subjetivo y es grande el prurito de decir algo de nuevo, no es maravilla que se multipliquen las notas características y de ahí los escritores de documentos. Así Wellhausen á los caracteres filológicos antes señalados ha añadido el de la diversidad de formas en el pronombre de primera persona אֲנִי y אָנֹכִי: á las opiniones ó mejor genialidades de los documentistas, la de especial predilección hacia el empleo de nombres de pesas y medidas en el Elohista etc.

§ III. Refutación de los argumentos.

La refutación consistirá en examinar el valor de esos fundamentos y hacer ver su insubsistencia, demostrando después cómo todos los caracteres que asigna la crítica en las diferentes secciones del Pentateuco tienen explicación satisfactoria sin abandonar la unidad de autor, ni la opinión tradicional de que este autor es Moisés. Demostraremos pues: 1.° que la diversi-

dad de nombres divinos no da derecho á distinguir diversidad de autores por todo el discurso del Génesis y primeros capítulos cel Éxodo, ni tampoco le dan las expresiones de Éxodo 6, 3.4. 2.° Que por consiguiente es insubsistente la designación de caracteres ulteriores en dichas secciones, como basada en la distinción previa de las mismas por el uso diverso de los nombres divinos. 3.° Que también lo es, aunque la distinción mediante los nombres divinos se tome no como base, sino como mera hipótesis condicional histórica. 4.° Que tanto la distinción de nombres divinos, como la variedad de circunstancias restantes, tienen explicación satisfactoria en la opinión tradicional.

A.—*La diversidad de nombres divinos no da derecho á la distinción de autores en el Génesis y primeros capítulos del Éxodo.*

α) Para fundar sobre esa base un razonamiento sólido, es preciso suponer de antemano, que los nombres divinos que hoy se encuentran en el texto masorético representan los mismos que se leían en los autógrafos. Esta suposición empero no es suficientemente fundada; porque examinados y comparados entre sí los diferentes textos, el masorético, y los de las diversas traslaciones autorizadas, observamos que, á excepción de alguna que otra sección, reina una grande variedad en la expresión de esos nombres. Una vez establecido este hecho; ó los traductores conservaron fielmente los nombres que hallaron en los códices hebreos que tenían delante ó se tomaron la libertad de cambiarlos cuando lo creyeron oportuno. Si lo primero, el texto masorético no representa la distribución de nombres divinos del original. Si lo segundo, esa libertad que los traductores se tomaron, es un indicio de que la misma ó parecida pudieron tomarse en tiempos anteriores los copistas de códices en la lengua original, y por consiguiente tampoco podemos decir que la distribución de los nombres en el texto actual represente la distribución original. Esta sola observa-

ción desvirtúa mucho el argumento de los adversarios privándole de apoyo, pues hacer ver que el texto masorético es una base completamente incierta para la cuestión presente.

β) Pero supongamos que la distribución de los nombres en el texto masorético sea la expresión genuina del autógrafo. El empleo de nombres diversos no puede dar fundamento á la diversidad de autores, sino bajo la condición precisa de que cuando menos uno de ellos, por ejemplo el Elohista, sólo empleaba el nombre Elohim y nunca el de Jehová: porque desde el momento en que se conceda que alguna vez empleó también el de Jehová no hay razón para decir que las secciones donde se encuentra este nombre no puedan tener por autor al Elohista; sino que en tal caso, la diferencia debe explicarse por causas dependientes de la voluntad del escritor. Según ésto, para extender la distinción de secciones eloísticas y jahvísticas por todo el Génesis y los cinco primeros capítulos del Éxodo, es preciso recurrir á uno de estos dos medios: ó de dividir el argumento en secciones menudísimas y que no hacen sentido, pues con mucha frecuencia ocurren los dos nombres aun dentro de una misma sentencia; ó si lo dividimos en secciones monográficas completas, suponer que un redactor posterior cambió los nombres en las secciones mixtas: porque si se salva el sentido de las secciones, las puras resultan poquísimas en número y por consiguiente la distinción de autores sólo puede extenderse á una porción pequeñísima del libro (1). Pero ambas hipótesis son inadmisibles: la primera porque resucita la

---

(1) Las secciones en que se divide el Génesis y principio del Éxodo con relación á los diversos nombres divinos si se quiere conservar sentido en las secciones, unas son puras, es decir, en las que ocurre exclusivamente uno de los nombres; otras mixtas, en las que ocurren mezclados. Las puras son relativamente muy pocas, cualquiera que sea la división que se adopte. Si por monografías, resultan 34 secciones; de ellas *cinco* son elohísticas puras, *seis* jahvísticas puras. Si por capítulos, de 56 sólo 13 son puros entre las dos clases. Delitzsch ha propuesto una nueva división en 53 secciones; de ellas son elohísticas puras solamente *seis*.

hipótesis fragmentista rechazada tiempo há y con razón por establecer fracciones sin sentido alguno: la segunda, porque una vez admitido que un redactor posterior cambió los nombres en algunas secciones, no hay derecho para decir que no los cambiara en todas, de donde se sigue que aun en las secciones puras pueden estar cambiados los nombres, desapareciendo así el fundamento de la cuestión, que es el empleo exclusivo de uno sólo de los dos nombres, cuando menos de parte de uno de los escritores.

γ) Tomando las secciones tales cuales las distribuyen los adversarios, si reunimos en un cuerpo la narración elohista y en otro la jahvista, cada uno de esos cuerpos no presenta una narración seguida, completa y que nada presuponga entre sus diferentes partes, sino manca é incompleta: así la porción elohista da un salto de la alianza con Noé (9, 17) al punto medio de la historia de Abrahán (17, 1) sin hablar ni de su origen, ni de su vocación. Y aun cuando para explicar el enlace se suponga que la sección 11, 10-32 sea elohista, en ella (v. 31) Abrahán aparece aún en Mesopotamia, y en el cap. 17, que es la primera sección elohista que sigue, se le presenta en Canaán y se prosigue su historia sin decir nada de la vocación, siendo así que toda la historia de Abrahán en Canaán es inexplicable é ininteligible si no se presupone la narración de su salida de Caldea por orden de Dios. Luego si se quiere sostener la dualidad de autores elohista y jahvista en el Génesis, es preciso concluir una de dos: ó que esos autores escribieron sus narraciones sin sentido, ó que las escribieron completas, pero que el redactor que compiló esos escritos, tomó y omitió de una y de otra fuente según le pareció oportuno.

Ambas hipótesis son inadmisibles: la 1.ª porque ningún escritor escribe de esa suerte; la 2.ª porque ese empleo de las fuentes sería absurdo en nuestro caso: pues muchas veces el redactor dejaría una de las fuentes para seguir la otra sin razón alguna. En efecto: 1.º) por hipótesis ambas fuentes contendrían la partícula en que deja la primera fuente para valerse de la segunda; no hay pues otra razón para que habiendo

comenzado á seguir en su sección á una de las fuentes saltase caprichosamente á la otra, sino únicamente el empleo de otro nombre divino, puesto que esta sería la única diferencia entre ambas fuentes. ¿Hemos de suponer que el redactor sólo se proponía proporcionar entretenimiento á nuestros críticos? 2.°) Muchas veces la sustitución tendría lugar sólo en partículas insignificantes, un hemistiquio, una sentencia brevísima y aun una sola palabra. Si se dice que pudo querer abreviar ó ampliar, y que para eso siguió la fuente más breve ó más copiosa, replicaremos que tales abreviaciones ó ampliaciones muchas veces serían insignificantes; ¿por qué, pues, no podía hacerlas por sí sin necesidad de seguir servilmente á la otra fuente? ¿Por qué había de cambiar precisamente el nombre divino?

δ) Las expresiones 6.3 podrían tal vez (1) dar fundamento para establecer la pluralidad de autores en el supuesto de que en dicho pasaje se trata de la manifestación primera del nom-

(1) Adviértase que no decimos que las expresiones del Éx. 6, 3, *dan* ó *pueden* de hecho dar, sino solamente que *pudieran tal vez* dar fundamento para establecer la pluralidad de autores; porque, en efecto, las razones hasta aquí alegadas contra la pluralidad deben prevalecer, sin duda ninguna, sobre la que del Éx. 6, 3 se toma en favor de dicha pluralidad, en el supuesto de que allí se trata de revelación primera del nombre, en cuyo caso la presencia del elemento Jahveh en los nombres de personas y objetos y en los diálogos con los Patriarcas en el Génesis, debería explicarse por sustitución posterior; mas esta hipótesis nos parece mucho menos probable que la explicación del Éx. 6, 3 de revelación del *valor y propiedad del nombre*, y no del nombre mismo. Pero si se concede que en Éx. 6, 3 se habla de la revelación del nombre mismo, no nos parece tan fácil refutar el argumento de Delitzsch en favor de la pluralidad de autores en el Génesis. Porque aunque es verdad que en absoluto no repugna que Moisés nombrara á Dios con el nombre de Jehová por ante-ocupación ya desde el principio de su obra, antes de llegar al suceso del Éxodo 3, 14, no deja de ser contra el uso común y también contra la índole de la historia que los personajes aparezcan ya desde luego con títulos que sólo adquirieron mucho tiempo después, sobre todo cuando el historiador se propone referir la ocasión de haber adquirido esos títulos.

bre mismo de Jehová. Pero ese supuesto es inadmisible, porque en la historia de los Patriarcas aparece lo contrario. Además de los nombres terminados ó incoados por un elemento del nombre Jehová; además también de la historia del sacrificio de Isaac, en las apariciones y coloquios del Señor con los Patriarcas, la narración pone muchas veces ó en boca de Dios ó en la de los Patriarcas el nombre de *Jehová*, y no puede con fundamento sólido decirse que ese nombre sea sustitución posterior en lugar de otros nombres que en realidad fueran empleados por los interlocutores: 1.°, porque la narración refiere las palabras mismas de Dios y de los Patriarcas; 2.°, porque si el redactor cambió en estos pasajes, por ejemplo, en Génesis, 15, 7 y 28, 13, el nombre antiguo sustituyéndole el de Jehová, no se ve por qué no le cambió también en los demás pasajes donde recurre al de Elohim ó El; porque si la razón de cambiarle fué el haberse hecho usual el nombre Jehová, la misma razón existía para cambiarle en todos los casos.

B.—*La designación de caracteres ulteriores es insubsistente.*

En efecto, esa designación supone como fundamento previo la extensión de las secciones de autores diversos por todo el Génesis y principio del Éxodo en virtud de solos los nombres divinos. Por consiguiente, destruída la suposición, queda el edificio sin base, y la designación de caracteres ulteriores distintivos se funda en un falso supuesto. Esta designación incurre además en una verdadera petición de principio; porque no pudiendo fundar la distinción de secciones por todo el Génesis en los nombres divinos, y sin asignar todavía otro fundamento que la justifique, sin embargo, para la designación de los nuevos caracteres supónese la distinción existente; supónese, pues, aquello mismo cuya existencia se trata de establecer.

En la designación misma de los nuevos caracteres y su distribución entre los escritores también proceden los críticos arbitrariamente, pues no los designan ni distribuyen

sino supuesta la distribución previa, la cual es imaginaria.— Finalmente, la misma arbitrariedad reina en la designación del Elohista 2.° ó en los caracteres del Jahvista. Viendo que en muchas secciones los nombres están mezclados, ó buscan un tercer escritor que empleó ambos nombres divinos y le llaman Elohista 2.°, ó atribuyen estas secciones al mismo Jahvista, diciendo que conoció y se sirvió del Elohista imitando su estilo, etc. Ambos procedimientos son arbitrarios, porque ambos suponen lo que no está demostrado, es decir, la distinción previa entre el Elohista y el Jahvista (1).

C.—*La designación de caracteres ulteriores es también insubsistente, aunque la distinción mediante los nombres divinos se tome no como base, sino como mera hipótesis condicional histórica.*

Responderán, sin duda, los adversarios que no es necesario tomar la distinción de secciones en el Génesis en virtud de la diversidad de los nombres divinos, como un fundamento de cuya verdad depende la subsistencia de los caracteres señalados ulteriormente; sino que, aun suponiendo que no pudieran distinguirse las secciones en virtud de los nombres divinos, siempre será verdad que los caracteres ulteriores señalados existen de hecho en las secciones pentatéuquicas, y que su diversidad y oposición demostrará diversidad de autores.

Así sería si la diversidad llegara, en efecto, á verdadera oposición contradictoria. Vamos, pues, á examinar si la hay en efecto, y para eso sometamos á examen los caracteres que los adversarios mismos señalan. Los caracteres son de tres clases: 1.ª, de lenguaje; 2.ª, de estilo; 3.ª, de diversidad de opiniones religiosas y criterios históricos. Por lo que toca á los caracteres de lenguaje, podemos omitir su examen; porque alegán-

(1) Véase á Cornely, Introd. partic. al V. T. (Comp., páginas 206 y 207, edic. 3.ª, 1896.)

dose como característicos de cada uno de los escritores un corto número (1) de vocablos de los cuales algunos tienen sinónimos, y por consiguiente, puede un mismo escritor en diversas ocasiones emplear indistintamente ya uno ya otro; otros se emplean rarísima vez, ó en pasajes donde no podían menos de emplearse; carecen, por tanto, de las condiciones de caracteres distintivos, y es imposible establecer sobre tan débil fundamento una conclusión de alguna importancia.

En el estilo también debemos prescindir del empleo frecuente de genealogías y etimologías en uno de los escritores con preferencia al otro. Estos caracteres hallados en diferentes secciones de un libro que la tradición presenta como obra de un solo autor, no son suficientes para concluir la pluralidad de escritores, á no ser que los ejemplos aparezcan rodeados de tales circunstancias que demuestren la pluralidad; por ejemplo, si en cierto número considerable de secciones se observa que al lado ó con ocasión de determinadas circunstancias recurren *constantemente* esos caracteres; mientras en otro número, también considerable, recurriendo las mismas circunstancias concomitantes, faltan *constantemente* aquellos caracteres; hay fundamento para sospechar diversidad; pero si ó las circunstancias son diversas ó los ejemplos poco numerosos, no hay razón para fundar legítimamente tal conjetura.

Esto puntualmente sucede con las genealogías, etimologías, etc. En realidad, para asignar estos caracteres como distintivos del Elohista 1.°, los críticos no han seguido otro criterio que éste: en las secciones elohistas puras del principio del Génesis se repiten con frecuencia las genealogías: luego éstas son un carácter de este autor; y así, cuando en otras secciones de más adelante encuentran una genealogía, atribuyen esta

(1) Delitzsch señala *ocho* vocablos como característicos del Elohista; Schrader *doce*, número, como se ve, insignificante para fundar la distinción. Pero además de ser tan corto el número, todavía no es exacto, porque entre ellos el nombre אֲחֻזָּה, por ejemplo, se lee en Gén. 48, 4 y Números 32, 5 ambas secciones jahvísticas.

sección al Elohista. Este criterio es ilegítimo; pues debe observarse que al principio las genealogías son frecuentes, porque en ellas casi exclusivamente está encerrada la historia primitiva; pnes sólo se saben poquísimos pormenores de aquellas edades, lo que no sucede en la historia de Abrahán, Isaac y Jacob. Además, la primera genealogía se encuentra precisamente en el pretendido Jahvista. (Gén. 4, 17 sigg.)

Restan únicamente las diversas opiniones religiosas é históricas. Para que por su medio pueda establecerse diversidad de escritores, es menester que sean inexplicables en un mismo escritor. Examinemos, pues, esas diferencias. Respecto á las opiniones religiosas, la diversidad se hace consistir principalmente en tres puntos: 1.° El Elohista desconoce el uso de altares y el culto de Jehová en los primeros tiempos de la humanidad; el Jahvista, por el contrario, hace remontar ambos caracteres del culto al principio mismo del mundo. 2.° El Elohista ignora la distinción de animales puros é impuros, antes de Moisés; el Jahvista la supone conocida mucho antes de esa época. 3.° El Elohista supone desconocidas en la edad primitiva y de los Patriarcas la circuncisión como signo de la alianza, el sábado, la prohibición de comer sangre de animales, y en general varias leyes levíticas; el Jahvista, por el contrario, las hace datar de los tiempos primitivos. Examinemos el valor de esta objeción.

Debe tenerse presente que no puede presuponerse la división de autores y secciones, sino que se trata precisamente de establecerla y demostrarla. Según eso, no es posible designar primero las porciones y luego señalar los caracteres diversos, sino que debemos tomar el Pentateuco sin prejuzgar el número de autores. Sentado esto, el hecho que tenemos á la vista es el siguiente: en algunas secciones de la historia de los Patriarcas ante y postdiluvianos hasta Jacob, hallamos que éstos en unas secciones ofrecen sacrificios levantando altares, en otras sin levantarlos: en unas invocan á Dios con el nombre de Jehová, en otras con el de Elohim; en unas se hace distinción de animales limpios é inmundos, en otras no se habla de

esa distinción; en unas se habla de la circuncisión como signo de alianza entre Dios y Abrahán y su linaje, en otras no se hace mención de la circuncisión, y lo mismo se diga en la prohibición de comer sangre de animales. ¿Este hecho establece por necesidad la diversidad de autores, de tal modo que por sólo observarlo, nos veamos precisados á admitir la pluralidad? De ningún modo. Si en unos parajes se negara lo que en otros se afirma, sería legítima, ó al menos, más justificable la consecuencia, pero no existiendo tal contradicción, no se ve razón por qué no puedan ser todas esas secciones producto de un mismo escritor. Lo único que de ahí se sigue es que no siendo en aquella época obligatorios ciertos ritos, los Patriarcas los emplean en unas ocasiones y en otras no.

Vienen, finalmente, las llamadas repeticiones y contradicciones. Respecto de las primeras no es necesario enumerar las que citan los adversarios; basta tener presente que en realidad hay, por parte de éstos, una interpretación errónea del sentido de las secciones, teniendo por totalmente idéntico el argumento propuesto en ellas, cuando en realidad no existe tal identidad sino sólo semejanza. En efecto, en los ejemplos que se alegan en la parte histórica se trata de sucesos, semejantes sí, pero cuya no identidad es evidente con sólo tener en cuenta todas las circunstancias de unas y otras narraciones; pues haciendo ésto vése que recurren varios adjuntos totalmente diversos en las diferentes narraciones (1). Respecto de

---

(1) Como repeticiones de un mismo acontecimiento, se proponen en la parte histórica las narraciones Gen. 12, 10 sig., 20, 1 sig. y 20 6 sig. Esas narraciones no tienen más rasgo común que el temor del rapto de las mujeres y el recurso empleado para evitarlo; pero al lado de esos rasgos hay otros muchos completamente diversos. No queda, pues, más dificultad que la reiteración del caso; pero éste nada tiene de increíble en un espacio de más de 60 años. El nombre del rey de Gerasa tampoco debe ser obstáculo, porque es fácil que, como en Egipto los reyes se llamaban Faraones, en Gerasa llevasen el título de Abimelek; también lo es que dos reyes próximos tuviesen el mismo nombre propio. Además, ¿tan estúpido era el redactor que teniendo delante los documentos completos del Elohista, Jahvista y un tercero,

la Legislación, en primer lugar, varias leyes que se dicen idénticas son totalmente diversas: otras aunque versan sobre la misma materia parcial, se distinguen perfectamente por circunstancias que se añaden en unas y faltan en sus semejantes, demostrando que en realidad el intento y punto que cada ley tiene delante es diverso.

De las llamadas contradicciones baste decir que no lo son las que los adversarios proponen como tales, y que un examen atento de los textos hace descubrir su conciliación. Para esto debe tenerse presente: 1.° Que los hebreos no tienen en su conjugación más que dos tiempos, el perfecto y el imperfecto ó futuro, de donde procede que muchas veces no pueden expresar con la precisión que nosotros las distancias relativas de tiempo ni en los sucesos pasados, ni en los futuros, teniendo que emplear la forma perfecta para expresar el tiempo perfecto, el plusquamperfecto y el futuro perfecto; y para precisar el sentido es menester examinar con atención el contexto. 2.° Parte la razón que acabamos de indicar, parte la índole especial de los orientales, sobre todo antiguos, hace también que muchas veces expongan como coordinados, acontecimientos que en realidad están subordinados; de donde nace que á veces el concepto del lector no corresponda á la realidad. Teniendo ante los ojos estas reglas, un intérprete prudente descubrirá con facilidad que no existe la contradicción que se pretende entre Gen., 1, 1.2, 3 y 2, 4 sig. (1). Para la parte legislativa,

---

no alcanzara á conocer que todos tres se referían á un mismo sujeto? Respecto á la parte legislativa, si se tiene presente la regla dada en el texto, no habrá gran dificultad en descubrir la diferencia entre varias leyes que se suponen idénticas.

(1) Los adversarios pretenden que estas secciones ofrecen dos narraciones diversas de la creación primitiva, y que se contradicen, porque mientras la primera pone la creación de los animales *antes* que la del hombre (versículos 20 sigg. del cap. 1.°), la segunda la pone *después* (versículos 18 sig.): igualmente, según el primer documento, la causa productora de las plantas es Dios y la fecundidad de la tierra (versículos 11 y 12 del mismo capítulo) según el segundo la lluvia y el trabajo del hombre (2, 5). Pero la segunda narración no trata de la creación

téngase presente las reglas dadas para juzgar con acierto sobre las llamadas repeticiones.

D.—*Tanto la distinción de los nombres divinos, como los caracteres restantes, se explican sin renunciar á la unidad de autor.*

Es una regla elemental de crítica que en un escrito propuesto y admitido en una larga serie de siglos como de un solo y mismo autor, por más que se ofrezcan algunas dificultades contra esa unidad, no debe ésta abandonarse mientras las dificultades puedan explicarse satisfactoriamente reteniendo la unidad de autor. Tal sucede en la cuestión que nos ocupa.— 1.° *Nombres divinos.* El uso vario de los nombres divinos puede explicarse sin dejar la unidad de autor de dos maneras. Una es admitiendo que Moisés, al escribir el Génesis, empleó documentos previamente escritos, admitiéndolos sin modificación ó con ligerísimas variaciones. Tales documentos parecen ser la Tabla etnográfica, el cap. 23 y el 24 del Génesis, etc. Entre esos documentos podemos colocar las secciones puras elohísticas. Aunque Moisés las admitiera intactas, nada estorbaban su plan; al contrario, servíanle admirablemente, ya porque son pocas y breves, ya porque contienen una parte importante de la historia que Moisés intentaba escribir; por consiguiente, la unidad armónica que aparece en el conjunto del Pentateuco, como obra de concepción mosaica y no de sola compilación, nada desmerece con la admisión de estas secciones. Por otra parte, tampoco dan fundamento legítimo á la crítica para extender la división á las secciones mixtas.

---

primera de los seres: 2, 18 no debe traducirse: *y formó...* como si esta acción fuese posterior á lo que precede, sino que la expresión וַיִּצֶר significa una acción consumada mucho tiempo antes, como lo expresó San Jerónimo: *Formatis igitur...* Igualmente 2, 5 no se trata de la producción primera de las plantas sino de su propagación mediante el cultivo.

Debemos, no obstante, confesar que esta explicacion da pretexto á la división dicha: 1.°, dando algún lugar á la conjetura, aunque infundada, de que deben tener el mismo origen elohístico aquellas secciones en que predomina notablemente el nombre Elohim; 2.°, dando ocasión al procedimiento inductivo, consistente en tomar por base *solas* las secciones puras, y mediante el auxilio de alguna nota que en ellas se descubre, por ejemplo, el empleo de genealogías, extender la división á algunas cuantas secciones más; aumentado así el número, pasar por medio de nuevos indicios descubiertos en las nuevas secciones á llevar más adelante la división, llegando por este procedimiento á la conclusión apetecida.

Demostremos primero que tal procedimiento es ilegítimo para fundar esa conclusión. Para tomar por característicos del Elohista los indicios dichos, no basta que se encuentren con alguna relativa frecuencia en las secciones puras; porque siendo éstas poquísimas, aquella frecuencia no es suficiente para juzgar si se debe al carácter del escritor ó á circunstancias especiales del argumento, como sucede, en efecto, con las genealogías; al principio son frecuentes porque la historia primitiva está casi reducida á solas ellas. Por lo demás, en la narración posterior tampoco se omiten, sino que se continúan por todo el Génesis y aun en los libros siguientes. La diferencia entre unas y otras partes de la historia consiste únicamente en que en las porciones primitivas, las genealogías son casi el argumento exclusivo por la razón dicha, en los siguientes van acompañadas de narraciones extensas por ser conocidos los pormenores de la historia. Lo que se dice por vía de ejemplo de las genealogías, extiéndese á cualquier otro carácter. Quede, pues, establecido que pueden admitirse como producto de diversos escritores las secciones puras elohísticas y jahvísticas, sin que por eso haya derecho á extender la división á secciones ulteriores.

No obstante; para quitar aún ese pretexto á la crítica, algunos autores prefieren el segundo modo de explicar la distinción de los nombres divinos, fundándola en la significación é índole

misma de los nombres. אֱלֹהִים y יְהוָה son nombres de Dios, pero no le significan del mismo modo. El primer nombre derivado de אוּל *robustum*, *potentem esse*, significa á Dios como omnipotente y dominador del universo, es nombre común y se aplica muy á menudo á los dioses falsos. El segundo, derivado del futuro del verbo הָוָה forma anticuada de הָיָה = ser, significa el que es ó existe sin circunscripción á tiempo; el que es ó existe perpetuamente (1), expresa la esencia misma de Dios como exclusiva é incomunicable; porque si se dividiera en varios, ninguno sería *el que es*, sino el que en parte es y en parte no es; es nombre, por consiguiente, propio y personal del Dios verdadero, el cual se lo vindica como tal. Como el ser perenne, sempiterno é inmutable puede tomarse en sentido físico y en sentido moral por la inmutabilidad y perennidad de sus resoluciones, este nombre en sentido moral expresa la fidelidad de Dios en cumplir sus promesas.

Por otra parte, sin embargo, ambos expresan la misma realidad. Según eso, cuando se habla de Dios como omnipotente,

---

(1) Pregunta Moisés á Dios (Éx. 3, 13) cómo responderá á los hijos de Israel si le preguntan cuál es el nombre de Dios: en esta pregunta es evidente que Moisés quiere saber cuál es el nombre propio de Dios. Es también evidente que, respondiendo Dios á esta pregunta, intenta declarar ese nombre propio. La respuesta de Dios contiene tres partes: α) אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה — β) אֶהְיֶה שְׁלָחַנִי — γ) יהוה שְׁלָחַנִי: es también claro que la segunda y tercera expresan el nombre de Dios en el sujeto de la oración: según esto en la primera parte no toda la expresión forma el nombre de Dios: el primer *seré* es copulativo: el nombre está expresado en lo restante אֲשֶׁר אֶהְיֶה. Comparemos ahora las tres expresiones que contienen todas el nombre de Dios אֲשֶׁר אֶהְיֶה, אֶהְיֶה y יהוה, ó para reducir el nombre último á la forma posterior del verbo, leamos provisionalmente יהיה. Todas tres convienen en contener una voz que consta de dos elementos: una desinencia y un preformativo etinal. — Las dos primeras (אֶהְיֶה, אֲשֶׁר אֶהְיֶה) sólo se diferencian en el relativo que acompaña á la primera; por lo demás, en el elemento de la locución donde está expresada la substancia del

creador, y quiere hacerse resaltar esta idea, es natural emplear el nombre Elohim. Cuando se habla de Dios como fiel en sus promesas se empleará con preferencia el nombre Jehová; cuando no se pretende hacer resaltar estos atributos, sino simplemente nombrar á Dios, se tomará indiferentemente cualquiera de los dos nombres. Aplicando estas reglas al Génesis y primeros capítulos del Éxodo, observamos que la creación primitiva (1, 1-2, 3), es decir, cuando Dios aparece como omnipotente, el escritor emplea, en efecto, el nombre Elohim; cuando en la narración siguiente se expresa la alianza, por decirlo así, de Dios con el hombre antes y también después del pecado, aparece el nombre Jahveh. Cuando Noé invoca á Dios como propagador poderoso de Jafet, emplea el nombre de Elohim; cuando se trata de Sem, en cuya familia ha de conservarse el pacto y las promesas, hace uso del de Jahveh, etc.

Que los demás caracteres se expliquen fácilmente sin recurrir á pluralidad de autores, apenas es menester declararlo,

---

nombre significado, son completamente idénticas. La segunda y tercera אֶהְיֶה יהיה sólo pueden diferenciarse en el elemento etinal que distingue las personas; el otro elemento debe ser común en ambos y de índole verbal, pues de otro modo no podrían sustituirse como idénticos en significado, y sólo distinguibles por incluir el primero relación á la persona que en el momento presente está hablando de sí misma. Según esto, siendo las tres expresiones idénticas, y teniendo las dos primeras forma verbal, también la tercera debe tener forma verbal. La pronunciación de יהוה es, por consiguiente, יַהְוֶה. Esta voz, sin embargo, no es un verbo, sino un nombre, pero nombre que lleva entrañada la acción significada por el verbo, *el ser, el existir,* como ejercido por la persona de Dios y encerrando alguna relacion á una duración expresada por la forma verbal. Qué duración sea ésta nos lo demuestran los nombres formados por la misma analogía יִצְחָק, יַעֲקוֹב, el irrisor, el suplantador, es decir aquel cuya índole es reirse, suplantar. יַהְוֶה, pues, y sustituyendo ya la forma primitiva יַהְיֶה, será aquel cuya índole ó esencia es *existir, ser,* sin mezcla de *no ser* ni en lo pasado que ya no es, ni en lo futuro que todavía no es: ser eternamente.

después de lo que arriba dijimos. Esos caracteres presentan *variedad* pero no *contradicción;* y la variedad de estilo, de usos y ritos descritos en las diferentes secciones de la historia no exigen diversidad de autores. La variedad de estilo nace ya de la diversidad de materias, ya de la edad y disposición en que se hallaba Moisés al escribir las diferentes partes de su obra. La de usos y ritos presenta diferentes modos de proceder ó de honrar á Dios por la diversidad de circunstancias de los hombres á quienes se atribuyen aquellos hechos.

SECCIÓN SEGUNDA.

De los demás libros del Antiguo Testamento.

CAPÍTULO I.

DE LOS LIBROS DE SAMUEL.

§ I. Preliminares.

Para nuestro propósito sería indiferente que los cuatro que los Alejandrinos y las versiones latinas llaman *libros de los Reyes*, constituyan una sola obra escrita por un solo autor ó dos distintas. Pero como en el catálogo de Josefo se supone que forman dos obras distintas, la primera el libro de Samuel (1.° y 2.° de los Reyes), la segunda el de los Reyes (3.° y 4.° de los Reyes), aceptando esta división trataremos solamente del primero de los dos escritos; pues no hemos de valernos en lo sucesivo de testimonio ninguno de los libros 3.° y 4.° de los Reyes. El libro ó los libros (1.° y 2.°) de Samuel recibieron este nombre no porque los escribiera Samuel, pues gran parte de la historia contenida en ellos es posterior á la muerte del

Profeta, sino por habérsele atribuído en la antigüedad la principal parte en toda la historia que forma el argumento del libro, «porque Samuel, dicen, ungió á Saúl y á David; y á Samuel, por consiguiente, deben referirse los grandes hechos llevados á cabo por estos dos primeros reyes.» Prescindiendo de lo inexacto de la denominación, por las causas dichas, el argumento de la obra consiste en referir la historia de la fundación del solio eterno en la familia de David, como lo demuestra la serie toda del libro, en el cual todos los miembros de la narración aparecen subordinados á ese punto capital.

No se sabe quién fué el autor del libro ni se conoce tampoco á punto fijo la época de su redacción; pero para el fin que pretendemos, ambos puntos son de importancia secundaria como establezcamos sólidamente estos otros dos: 1.°, que el autor en la redacción de su obra tuvo á la mano fuentes de información suficientes y de autoridad; 2.°, que hizo recto uso de esas fuentes.

Establecidos esos dos puntos, son ciertas las narraciones contenidas en el libro y nadie tiene derecho á rechazar su valor histórico.

§ II. Valor histórico de los libros de Samuel.

Las fuentes de información del autor fueron: 1.° Un escrito que es, ó el que en los Paralipómenos es llamado *Fastos de David*, ó está compuesto de los libros de Samuel, Gad y Natán, quienes consignaron por escrito cada uno en su porción respectiva, la historia toda del período que nuestro libro (1.° y 2.° Rey.) comprende. 2.° El libro de los justos y varios salmos de David. 3.° La tradición oral con un rico complemento en monumentos, proverbios nacidos con ocasión de los hechos mismos, nombres propios impuestos á cosas y personas en memoria de acontecimientos históricos. Consta por el testimonio de los Paralipómenos (I, 29, 29) que Samuel, Gad y Natán escribieron copiosamente *toda la historia* de Da-

vid (1), y es obvio suponer que cuando el primero de estos tres Profetas consignó por escrito la narración de los primeros años de aquel Rey, comenzaría por exponer al menos sumariamente los principios del reinado de Saúl antes que entrara David en escena; y tampoco hay dificultad en que hiciera un breve sumario de su propia historia. De todos estos hechos era el Profeta testigo presencial, como lo fueron de la historia posterior de David los otros dos Profetas: Gad y Natán.

Por lo que toca á la veracidad de los tres escritores, su vida conocida por episodios que revelan su carácter incorruptible, inaccesible á todo móvil bastardo, la coloca por encima de toda sospecha.—Del valor histórico de los *fastos* de David consta igualmente ya porque el autor de los Paralipómenos los coloca al igual con el escrito de los tres Profetas; pues á uno y á otro escrito se remite como á garantes de la verdad de sus narraciones, ya porque redactado como lo indica su título *Verba dierum* á raíz de los acontecimientos y sin ningún respeto humano á David como lo demuestra 1 Paral. 27, 24, carece de toda sospecha fundada de ignorancia ó falta de fidelidad. El valor histórico de esta fuente es, según eso, plenísimo. Del valor del libro de los justos y de los salmos compuestos por David tampoco hay razón de dudar, como ni del de los monumentos, proverbios, nombres impuestos á lugares y personas; ya por que de suyo son un testimonio viviente de los hechos á que están vinculados, ya porque en las copiosas historias escritas de que hemos hablado tenían siempre un comprobante.

Resta demostrar que efectivamente nuestro escritor empleó estas fuentes (2). Del empleo de la segunda y tercera son una

---

(1) Del mismo libro (27, 24) consta también que se consignaron por escrito los *fastos* de David. Si este escrito es distinto de los de los tres Profetas, ó si es idéntico, no se puede resolver con plena certidumbre.

(2) Hay autores que sostienen que precisamente nuestro libro es la compilación de los escritos de los tres Profetas. Si así fuera, quedaría mejor demostrada todavía la autoridad histórica del libro. Pero la unidad que reina en él hace inadmisible dicha opinión.

prueba las alegaciones de tales proverbios y nombres. El de las primeras no nos consta por el autor mismo, pero consta por la comparación de nuestro libro con el 1.º de los Paralipómenos en lo relativo al período de la historia de David. De esa comparación resulta que hay un gran número de pasajes, en los que ambos escritos convienen en buena parte á la letra, y por consiguiente, que ó el autor de los Paralipómenos copió al nuestro, ó que ambos tuvieron á la vista otra fuente común más antigua (1).

No puede decirse que el autor de los Paralipómenos copiara al nuestro, porque muchas veces en las mismas narraciones en que conviene con él á la letra, añade algunas partículas que por una parte pertenecen á la integridad de la narración y, por tanto, debió hallarlas juntas con la substancia de la misma en la fuente que le sirve de guía, y por otra no puede decirse ni que hayan desaparecido en los Códices del libro de Samuel, ni que hayan sido interpoladas en los Paralipómenos; porque además de ser esas diferencias bastante frecuentes, están de tal modo ingeridas en la serie del texto, que no pueden eliminarse sin que quede éste incompleto (2).

Falta determinar cuál es esa fuente común. El autor de los Paralipómenos se remite para la historia de David á los escritos de Samuel, Gad y Natán, y también á los Fastos de aquel Rey y no tuvo á la vista otras fuentes: pues á ellas solas se

(1) No puede tener lugar el miembro de que nuestro autor transcribiera al de los Paralipómenos; porque éste es evidentemente posterior, pues por una parte los dos libros de los Paralipómenos forman una sola obra y por otra el 2.º lleva su narración hasta los tiempos de Esdras; mientras que nuestro libro fué escrito mucho antes del cautiverio (I, 27, 6).

(2) Compárese, por ejemplo, 2 Reg. 5, 6.8 con 1 Par. 11, 4.6. La circunstancia de haber subido al muro Joab el primero de todos, que se encuentra en la segunda narración, no pudo haberse hallado en la primera y desaparecido con el tiempo, pues se ve claro que el autor de 2 Reg. dió otra dirección al relato del v. 8 para recordar el proverbio que cita. Tampoco es interpolación de los Paralip., porque esta partícula es necesaria para la narración subsiguiente.

remite como á garantía de la fidelidad de sus narraciones. Uno de estos dos escritos debe ser, por consiguiente, la fuente común que investigamos. Algunos opinan que ambas investigaciones no designan más que un solo escrito, pero esta opinión no parece probable. El autor de los Paralipómenos tomó la noticia del recuento de Israel por Joab de una de esas dos fuentes; mas como el mismo autor dice que «el número de los empadronados *antes de la suspensión del censo*, no fué consignado en los fastos» (1 Par. 27, 24), es evidente que él le tomó, pues lo precisa en los versículos precedentes, de la otra fuente, ó sea el libro de los Profetas. Cualquiera de los dos escritos es de indisputable autoridad histórica: del de los Profetas no es necesario demostrarlo: los nombres de sus autores son la más alta garantía del valor histórico del escrito. Respecto del segundo, su valor histórico aparece tanto por el uso que de él hace el autor de los Paralipómenos, colocándole al igual del de los Profetas, como por haber sido redactados á raíz de los acontecimientos y sin respeto humano hacia el Rey como lo prueba el pasaje citado 1 Par. 27, 24.

Pasemos á examinar el segundo punto. ¿Cuál fué su diligencia y fidelidad en el empleo de fuentes tan dignas de respeto? Muchos racionalistas suponen que el autor carecía de discreción y que acumuló y zurció secciones de aquellos escritos y de las demás fuentes sin crítica ni discernimiento, pero la índole de la obra desmiente esta aserción. Nada se encuentra en todo el discurso de ella que no esté en armonía con lo restante del escrito, nada que contradiga ó sea inconducente al fin que se propuso el escritor (1).

---

(1) Hé aquí el juicio de De Wette acerca de nuestro autor. «Su escrito tiene sabor de verdadera historia, y que está tomado si no de monumentos contemporáneos á los hechos, al menos de tradiciones vivas y fieles, sólo rara vez confusas ú obscuras; sobresale tanto en pintar á los hombres y las cosas, que compite con los más distinguidos historiadores.

En Hummel., *Comment in libros Sam.*, p. 3.

De su diligencia es buen testimonio la conformidad en la parte que tiene común con el autor de los Paralipómenos, el cual, como hemos visto, no copió á nuestro autor sino que tuvo á la vista fuentes más copiosas. Finalmente, de su integridad responde la libertad con que refiere y condena los hechos censurables en la conducta de su héroe. Estas cualidades del autor de los libros de Samuel quedarán confirmadas con la solución de las objeciones que propone la crítica.

§ III. Argumentos que opone la crítica contra la autoridad histórica de los libros de Samuel.

La crítica actual conviene con la ortodoxia en dos puntos: el primero es en admitir variedad de documentos primitivos ó fuentes de donde dimanó nuestro libro; segundo, admite también un solo redactor final y alguna unidad de compilación en la obra. Pero discrepa de ella tanto en el número como en la época é índole de esas fuentes. Según Wellhausen, la obra es un zurcido de fragmentos incoherentes, en cada uno de los cuales resultan á menudo y ocupan el primer lugar, personajes y objetos que en la sección que precede ó sigue inmediatamente pierden su importancia, constituyendo así la narración una serie de cuadros que representan épocas diversas y puntos de vista y juicios encontrados sobre cosas y personas idénticas. La historia está también completamente adulterada, suponiéndose conocidas prescripciones legales que, según otras secciones, eran ignoradas por aquel tiempo; de modo que el conjunto presenta un carácter de marcada inverosimilitud histórica. Wellhausen no ha hecho otra cosa que extremar las dificultades que desde mediados de siglo venían proponiéndose. La mayor parte de las pretendidas contradicciones de Wellhausen desaparecen inmediatamente leyendo con alguna atención los textos. Sólo merecen examen las siguientes:

I. *Historia de Samuel.*—1.ª Por una parte se dice que Samuel juzgó á Israel *todos los días de su vida* (I, 7, 15); por otra

que constituyó á sus hijos *Jueces* (I, 8, 1), y sobre todo que dejó todo gobierno cuando Saúl fué elegido Rey (I, 12, 1 siguientes).—2.ª I, 7, 13 se dice que Samuel humilló á los filisteos y que la mano del Señor cargó sobre ellos ***todos los días del Profeta;*** y, sin embargo, poco después vemos á los filisteos invadir á Israel y alcanzar tal predominio sobre él que ocupan parte del territorio de una manera permanente (I, 13, 3): no se encuentran en todo el ejército de Israel más espada ni lanza que la de Saúl y su hijo por efecto de la opresión filístea (I, 13, 19-22); y cuando Saúl es elegido Rey por Jehová, lo es para librar á su pueblo del poder de los filisteos: todo esto tiene lugar en la vida de Samuel.

No hay contracción en los pasajes objetados. Cuando el escritor dice (7, 15) que Samuel juzgó á Israel durante toda su vida, no significa que ejerció un gobierno inmediato sobre el pueblo: tal poder no ejerció Samuel más que hasta la elección de sus hijos. Pero continuó por toda su vida ejerciendo una autoridad eminencial, de modo que nada se hacía sin su anuencia y dirección como se ve por la historia de Saúl y aun de David. Samuel dirige y acompaña (11, 7) y aun juzga repetidas veces al mismo Rey (I, 15, 32 sig.) y David recurre á él (I, 19, 18) como á superior eminencial. Cuando en los otros pasajes se dice ó significa que se retiró del gobierno, debe entenderse del inmediato no del eminencial (1).

Esta distinción es también la clave para la solución del segundo argumento. No volvieron á dominar los filisteos á Israel y la mano de Dios pesó contra ellos todos los días de Samuel, porque, en efecto, durante su judicatura triunfó Israel y los filisteos no volvieron sobre él. Volvieron y obtuvieron

---

(1) El P. Hummelauer prefiere otra solución. Según él, el pasaje I, 7, 15 se refiere á los días de la vida de Samuel hasta que fué escrito el documento que abraza los siete primeros capítulos. Pero esta solución es difícil, porque hecha la unión de este documento con lo restante del libro para formar *un cuerpo*, y continuando Samuel en escena, la frase resulta falsa.

ventajas más tarde en tiempo de los hijos del Profeta, y en los principios del reinado de Saúl; pero esta época no son ya los días de Samuel, es decir, de su judicatura.

II. *Historia de Saúl.*—En la historia de la elección de Saúl hay según Wellhausen tres pasajes que no pueden conciliarse: 1, 10.8, Samuel después de indicar á Saúl tres señales por donde conocerá ser divina su elección, dícele que descienda á Gálgala y allí le espere siete días. Pero 11, 14 el escritor dice que Saúl y el Profeta descienden *juntos* á Gálgala: finalmente 13, 8 refiérese que Saúl esperó en efecto siete días al Profeta en Gálgala. Ahora bien: ó el cumplimiento se pone en 11, 14 ó en 13, 8: si lo primero falta la condición de los siete días, si lo segundo falta la de ser aquella la primera entrevista en Gálgala después de la unción. Es pues imposible retener las dos narraciones; y 13, 8 debe colocarse después de 10, 8 y el pasaje intermedio es una interpolación extemporánea. Ni puede decirse que la cita de Samuel para Gálgala se cumpliera en 11, 14 y que el texto omita simplemente el hecho de haber esperado Saúl los siete días; porque es imposible que la intención del autor sea referir el cumplimiento de la cita en 11, 14 donde ninguna referencia se hace á la condición expresada por Samuel, y no lo sea en 13, 8 donde se expresa el hecho de haber esperado Saúl á Samuel recordando además que el Rey obró así para cumplir el encargo del Profeta.

Hé aquí la dificultad, pero ¿es verdad que existan entre estos pasajes la contradicción é incompatibilidad que Wellhausen pretende? No, como vamos á ver. Debe, es verdad, concederse que el escritor enlaza con la cita de Samuel para Gálgala el acontecimiento referido en 13, 8 y no el referido en 11, 14; y la solución ha de buscarse en el examen atento de todo lo que predice y encarga Samuel á Saúl (10, 2.8) y en la comparación de los encargos con la historia posterior hasta 13, 8. En el cap. 10, predice el Profeta los tres acontecimientos cuyo cumplimiento será la señal por donde conocerá Saúl la divinidad de su elección. Pero entre estas tres señales y el encargo de ir á Gálgala á recibir órdenes de Samuel, está el otro de obrar como juzgare

oportuno, una vez que haya visto las tres señales, en la seguridad de que Dios está con él; y solamente *después* de cumplido este último encargo ha de tener lugar el otro de bajar á Gálgala. Ese encargo medio debe referirse á alguna resolución ó empresa de importancia, pues en ella ha de obrar Saúl *como rey*, con conciencia cierta de su elección divina y de la protección del cielo que le asiste. Examinando ahora la serie de acontecimientos que se siguen, después del cumplimiento de las tres condiciones por donde Saúl conocerá su elección divina, no se ofrece á Saúl otra ocasión de obrar por sí y como rey, sino la de la guerra con los amonitas; porque la reunión del pueblo en Masfa y la elección pública de Saúl no dependían de éste.

Según esto la guerra con los amonitas es el acontecimiento á que se refiere el v. 7 del cap. 10; y por consiguiente el otro encargo de bajar á Gálgala ha de cumplirse más adelante. Como en la expedición contra los amonitas no fué sólo Saúl sino fué con él Samuel (11, 7.13) ni se separaron hasta después de la reunión primera en Gálgala (11, 14.15), es imposible que la cita se refiera á la primera entrevista en Gálgala. Sólo queda por resolver una instancia: las palabras 10, 8 deben referirse á la *primera* entrevista de Saúl y Samuel en Gálgala, y no á otra posterior; porque la cita se da bajo la suposición de que no han de volver á verse á lo menos en aquel punto antes de ese tiempo. Esta réplica queda desvanecida observando que no es necesario suponer que no hubieran de volver á verse antes en Gálgala, Saúl y el Profeta: basta que Samuel creyera que podían no verse, y no hay razón para negar esta hipótesis, pues no consta que Samuel previera la guerra contra los amonitas, al menos con la circunstancia de que él hubiera de acompañar en ella á Saúl.

Si se dice finalmente que 10, 7 no puede referirse á la guerra con los amonitas sino á hechos anteriores á la proclamación en Masfa, porque después de ésta no necesitaba Saúl de la exhortación del Profeta para obrar como rey, y con conciencia plena de su dignidad, y confianza de obtener la obediencia del

pueblo, respondemos que la elección en Masfa no hubiera bastado sola para dar completa seguridad á Saúl, y hubiera sucumbido á su pusilanimidad á no haber intervenido las señales extraordinarias propuestas por el Profeta y la exhortación de éste. Saúl se hallaba en una disposición de ánimo demasiado humilde (9, 21) para obrar con la resolución con que obró (11, 7) á no haberle cerciorado de su vocación divina, testimonios de orden sobrenatural.

III. *Historia de David.*—α) La narración 1, 17, 12-31 habla de David como de persona que por vez primera aparece en escena; pues se refiere su origen, patria y parentela, siendo así que esto queda ya dicho en el cap. 16, 1-13. β) Saúl había hecho á David su escudero (16, 18.21), y en el capítulo siguiente aparece apacentando el ganado (17, 17 y siguientes). γ) Saúl conocía ya quién era el padre de David (16, 18-22), y sin embargo, más adelante ni Saúl ni Abner saben nada sobre su genealogía (17, 55-58). Es evidente que estas secciones están tomadas de varias narraciones diversas y fueron zurcidas sin descernimiento por el redactor.

Sin embargo, un examen diligente del texto hace ver que no hay oposición ninguna entre ellas. La sección (7, 12-31) no habla de David como de persona desconocida. El demostrativo הַזֶּה (17, 12) no siempre indica sujeto próximo; puede también referirse á un sujeto distante como en el caso presente (1). Por eso San Jerónimo traduce: «de quo *supra* dictum est». El referirse el número de hijos de Isaí es debido á entrar aquí David en su vida pública, y más todavía á que sus hermanos mayores van al ejército y han de tener parte en la narración del gigante Goliat que se sigue á continuación. Por lo que toca á la segunda objeción, el texto mismo explica la causa por qué David deja el servicio de Saúl para volverse á guardar el rebaño. Si se dice que Saúl tenía necesidad de su escudero, responderemos que pudo cambiarle, y también que teniendo varios

---

(1) Nold (p. 332) traduce: *cujusdam*. Pero en la nota *(p)* se corrige explicándole por la fórmula *hujus, de quo paulo ante sermo fuerat.*

pudo sin dificultad deshacerse de uno de ellos. El coloquio de Saúl con Abner y con el mismo David sobre la genealogía de éste, se concilia fácilmente con la narración del cap. 16 (17-23) si se advierte que Saúl no pregunta á David *quién* es, sino *de qué estirpe* procede. Saúl pudo enviar á Isaí los recados de que se habla 16, 19.22 sin saber quién era ni tener noticia de su nombre; la información que uno de los pajes de palacio da sobre David (v. 18) no es necesario suponer que se da al Rey mismo, sino á los criados más nobles encargados de aquel negocio (v. 17), los cuales hacen todas las diligencias en nombre de Saúl sin que éste tenga noticia detallada de todos los pormenores, como sucede con los príncipes y personajes nobles.

IV. *Repeticiones.*—Cuatro ejemplos de repeticiones señalan principalmente los críticos. La primera es la narración del éxtasis profético de Saúl que se encuentra en el cap. 10, v. 10 y siguientes, y en el 19 vv. 23 y 24. Que en estos dos pasajes no se trata de dos acontecimientos distintos, sino de uno é idéntico es, dicen los adversarios, evidente; porque en ambos se dice que de aquel hecho tuvo origen el proverbio «también Saúl entre Profetas»; y es claro que el proverbio no pudo nacer dos veces. La segunda es la reprobación de Saúl que se refiere primero en 1-13, 13.14 y después en 15, 10 y siguientes. La tercera es el conato de Saúl de matar á David arrojándole su lanza (18, 10.11 y 19, 9.10). La cuarta es la huída de David á Get que también se refiere dos veces. Es, pues, evidente concluyen, que el redactor zurció varias narraciones de un mismo acontecimiento, reuniéndolas como si se refirieran á hechos diversos.

A esta objeción responderemos en primer lugar que es inconcebible la estupidez que atribuyen al redactor; pues en las varias fuentes de donde por hipótesis tomó los hechos compilados debería constar por los antecedentes y consiguientes que se trataba de hechos idénticos. Segundo, que en las mismas narraciones, tales cuales se nos ofrecen, se descubre si se examinan con cuidado, que no hay la identidad que se pretende. En el primer caso la primera narración habla, en efecto, del

primer origen del proverbio: עַל כֵּן הָיְתָה לְמָשָׁל: «por esta causa pasó á proverbio...» Pero no la segunda, en la cual se dice: עַל כֵּן יֹאמְרוּ «por esto decían: también Saúl, etc...», refiriéndose á la ocasión misma presente: decían *los que allí estaban.* Si alguno insiste en la fuerza del futuro y quiere traducir: por esto *suelen decir:* también Saúl, etc.; tampoco expresa esta fórmula el origen primitivo, sino una confirmación del proverbio nacido en ocasión parecida. La ocasión ó hecho del cap. 10 dió origen al proverbio y el del cap. 19 lo confirmó.

Por lo que toca á la reprobación, en los dos pasajes se trata de diverso objeto. En el primero de la exclusión de la *posteridad* de Saúl, en el segundo de la reprobación de su *misma persona*, como se ve tanto por el tenor mismo de las palabras, como por los efectos que de ellas se siguen.

En la primera narración se dice que si hubiera obedecido, Dios hubiera establecido el reino de Saúl *para siempre*, pero que no *subsistirá más allá*, es decir, más allá de Saúl, que no pasará á su posteridad.

Pero en el segundo pasaje el texto se explica así: «arrepentíase el Señor de *haber hecho* Rey á *Saúl*» (15, 11), y en el v. 26: «*projecit te* Dominus ne *sis* rex super Israel». Es evidente que estos dos últimos textos se refieren á la persona misma de Saúl.

Los efectos: de la primera reprobación no se sigue más que el decreto de Dios de buscar un sucesor para Saúl después de su muerte; de la segunda síguese la consagración y establecimiento de David como Rey ya desde entonces. Los pasajes donde se refiere el conato de Saúl por atravesar con su lanza á David son muy explicables de dos accesos distintos, tanto más cuanto que Saúl padecía frecuentes arrebatos de esa clase. Las narraciones de la huída de David á Get son evidentemente distintas, pues las circunstancias varían por completo en una y otra (1).

---

(1) Véase á Cornely. Introd. in libr. hist. V. T., p. 240-276.

CAPÍTULO II

DEL LIBRO DE ISAÍAS.

§ I.—Autoridad histórica del libro de Isaías.

Isaías, el Rey de los Profetas, floreció en la decadencia del reino de Judá y cuando comenzaba ya á pronunciarse su ruina. En su larga carrera de Oficio profético alcanzó los reinados de Ozías, Joatán, Acaz y Ezequías. El argumento de su libro son exhortaciones y predicaciones, propuestas primero de viva voz, en forma de discursos, y compendiadas después por escrito en la forma que hoy tienen. La suma del argumento puede reducirse á dos puntos: la ruina del estado antiguo y la restauración mesiánica. En el cap. 1.°, que es una especie de prólogo á la colección de vaticinios que se sigue, está expresada sumariamente la materia de que trata el cuerpo de la obra. Puede éste dividirse en dos partes: la primera contiene los 39 primeros capítulos, la segunda los restantes (40-66). La primera, en general, expone los vaticinios, que predicen: 1.°, las calamidades que han de venir sobre el pueblo de Dios de parte de imperios idólatras, hasta ser reducido á la última estrechez, aunque no aniquilado; pero de ese estado aflictivo será levantado por el Mesías á la dominación universal, la cual, sin embargo, se describe en general con bastante brevedad; 2.°, las calamidades que también han de alcanzar á los imperios opresores de Israel y á otros pueblos idólatras, hasta que todos serán refundidos en un solo imperio, que los absorberá: el imperio mesiánico.

La segunda describe en una serie de brillantes discursos el período mesiánico y su índole.

Hasta fines del siglo pasado nadie puso en duda la autenticidad del libro de Isaías. Koppe fué el primero que en 1779 emitió algunas dudas sobre el cap. 50. Poco después empezaron

ya los racionalistas á impugnar toda la segunda parte; el día de hoy la escuela crítica niega la autenticidad de dicha segunda parte, y además la de buen número de capítulos de la primera: en general de todos aquellos en donde aparecen predicciones de acontecimientos algún tanto remotos; de modo que apenas se concede al Profeta la redacción de la sexta parte de sus escritos. En esta campaña contra la autenticidad de Isaías se han distinguido muy especialmente Gesenius y Knobel, cuyos argumentos han repetido Vatke, Schrader y otros. Opinan esos autores que los vaticinios de la segunda parte son obra de un solo escritor, que florecía hacia fines del cautiverio, cuando ya Ciro daba muestras de predilección á los judíos (1). Antes de exponer sus fundamentos, por observar el orden que constantemente hemos guardado, demostraremos la autenticidad de las secciones negadas. Las pruebas son las siguientes:

1.ª En tiempo de Jesucristo era general entre los judíos la persuasión de que el libro entero tenía por autor á Isaías. El eunuco de la Reina Candace (Act. 8) lee el cap. 53 de Isaías, y tanto el eunuco mismo como San Felipe y el autor de los *Hechos* tienen el escrito por obra genuina del mismo Profeta (vv. 34.30 y 28). Los nazaretanos presentan á Jesucristo el ***libro de Isaías***, y abriéndole el Señor, lee el cap. 61 (Luc. 4, 17 y siguientes). Era, pues, persuasión común entre los judíos del tiempo de Jesucristo que el libro todo entero era obra de Isaías. La misma persuasión existía ya en tiempo del autor del ***Eclesiástico***, como lo demuestra el cap. 48, vv. 26.28, donde se atribuye á este Profeta, como nota característica, el ***haber consolado*** á Sión y ***predicho acontecimientos ocultísimos antes que aparecieran***, lo cual no puede explicarse sino por las expresiones que el Profeta emplea en 40, 1 y 46, 10. El ***aparecer***

---

(1) Sobre la unidad de autor de la segunda parte de Isaías entre los principales adversarios véase Gesenius; Commentar über den Iesaia, Zweiter Theil, p. 5 y siguientes.

(παραγίνεσθαι) debe entenderse aún de los primeros gérmenes; de lo contrario, nada se expresaría con estas palabras que fuese característico de Isaías y no común con todos los otros Profetas.

Por el mismo tiempo próximamente estaba ya ciertamente terminada la versión alejandrina de Isaías, y en ella el libro completo del Profeta. De estos hechos, concedidos por los adversarios mismos, se deduce que ya en tiempo de Esdras todos los vaticinios contenidos en el libro formaban un solo volumen, que en su integridad era tenido por obra de Isaías, pues de lo contrario será necesario admitir que después de la época de Esdras se introdujo en el canon palestinense una porción considerable de escritos proféticos contra el testimonio expreso de Josefo (1).

Sentado este hecho, ó Esdras creía que los vaticinios cuya autenticidad se niega eran de Isaías, ó no lo creía; si no lo creía, no podía juntarlos en un volumen y bajo un mismo título (1, 1) con los escritos genuinos del Profeta, pues esto hubiera sido hacer pasar como obra de Isaías lo que, ó no lo era, ó podía no serlo y no constaba que lo fuese. Si lo creía, es necesario concluir que efectivamente son obra de Isaías; pues si hubieran sido escritos por el tiempo del decreto de Ciro, como pretenden los adversarios, era imposible que en menos de un siglo hubiera desaparecido totalmente la memoria de un escritor tan distinguido y héchose general la idea errónea de que el autor de aquellos escritos era Isaías, habiendo sido los Profetas y el pueblo tan cuidadosos en conservar sus escritos proféticos y estampar al frente de ellos el nombre de sus autores, como se ve en todos ellos, sin excepción alguna, aun tratándose de vaticinios de brevísima extensión.

---

(1) Contr. Apion 1, 8: «desde el imperio de Artajerjes háse tenido cuidado de escribir todo lo importante; *pero estos escritos no son tenidos en el mismo grado de autoridad* que los primeros» (es decir, los canónicos que acababa de enumerar). Adviértase que en esta observación Josefo no habla sólo de historias, sino en general dice no haberse introducido en el canon libro alguno.

Decir con Eichhorn que los colectores de vaticinios hicieron cuatro volúmenes de dimensiones iguales, y que los tres primeros se llenaron con Jeremías, Ezequiel y los Profetas menores; pero que como los vaticinios genuinos de Isaías no bastasen á completar el cuarto, le llenaron con escritos de autores posteriores anónimos, ó afirmar con Knobel que el colector de los vaticinios que corren con el nombre de Isaías no supo distinguir los genuinos de los apócrifos de este Profeta, es fingir hipótesis tan absurdas como ridículas y que están en oposición abierta con las noticias ciertas que sobre este punto conservamos. Consta por los vaticinios de los Profetas menores que por exiguo que fuera el escrito de un Profeta, siempre llevaba estampado á su frente el nombre de su autor. Es, pues, quimérica y contraria á los datos más ciertos que nos suministra la historia del pueblo hebreo la hipótesis tanto de vaticinios anónimos como de ignorancia en los colectores sobre la procedencia de escritos proféticos.

2.ª La circunstancia que observamos en los escritos proféticos nos suministra otra prueba de nuestra tesis. Del principio observado constantemente de estampar el nombre del autor al frente de los libros proféticos (1), se deduce que, sea uno ó sean muchos los autores de los vaticinios cuya autenticidad se niega, el volumen ó volúmenes que los contenían debieron llevar en su origen expreso el nombre del autor ó autores, ni más ni menos que los escritos de los Profetas restantes. Luego al principio debió saberse cuál era su verdadero origen y sólo más tarde pudo perderse esta memoria. Si, pues, estos vaticinios fueron escritos menos de un siglo antes de Esdras, en sólo este espacio de tiempo hubieron de sucederse las dos fases ó épocas de conocimiento del autor y de olvido de su nombre. Pero es imposible explicar esta sucesión en tan limitado espacio de tiempo, tratándose de unos escritos como los de la segunda parte de Isaías; porque siendo estos vaticinios, sin

(1) En los históricos no sucedía así.

duda alguna, el fragmento más sublime que hay en el Antiguo Testamento, es imposible que la memoria de su autor no dejase profunda huella en su época, cuando tan marcada la dejaron tantos otros de mucho menor importancia (1).

3.ª Otro argumento de gran eficacia es el uso que del libro de Isaías hacen los Profetas posteriores, como Nahum, Sofonías y sobre todo Jeremías. Los escritos de estos Profetas contienen muchos pasajes que convienen de tal modo con otros del libro de Isaías en las partes controvertidas, que es necesario concluir que, ó aquellos Profetas utilizaron esas porciones de Isaías, ó el autor de éstas conoció y utilizó los vaticinios de Sofonías, Nahum y Jeremías; pues la extensión é índole de los pasajes comunes no permite explicarlos por la tradición oral, y la hipótesis de una fuente común escrita viene á reducirse á admitir la autenticidad controvertida. Pero el segundo de los extremos señalados es inadmisible, ya porque nos conduce á la hipótesis antes refutada de un Profeta que escribe después de la cautividad ó al expirar ésta, y cuya memoria desaparece por completo antes de los tiempos de Esdras; ya porque en la alternativa de conceder la originalidad al autor de nuestro libro ó á los otros Profetas, todas las presunciones están en favor del primero; ya, finalmente, porque al autor de la segunda parte de Isaías anima constantemente el empeño de apartar de la idolatría al pueblo en cuyo seno vive. Esta última circunstancia demuestra que el pueblo, ó era actualmente idólatra cuando escribía el autor, ó sentía una grande propensión á la idolatría: ni uno ni otro puede decirse del tiempo de fines de la cautividad, pues los cautivos en su casi totalidad fueron *las reliquias* fieles (Jerem. 24, 5.10), las cuales, si resistieron á la seducción antes del cautiverio, mucho más resistirían después. Además, de la disposición del pueblo

(1) Los mismos adversarios, que casi en su totalidad convienen en la unidad de autor de la segunda parte, le reconocen ese mérito, y por eso le llaman el *Gran Incógnito: der grosse Unbekannte.*

con respecto á la idolatría al fin del cautiverio da testimonio, tanto la historia inmediatamente posterior (1) hasta la época de los Macabeos, como la de la cautividad misma, durante la cual los Profetas no reprenden á los cautivos de ese vicio; antes por el contrario, el mismo autor de la segunda parte de nuestro libro, al principio de su escrito, redactado en opinión de nuestros adversarios al fin del cautiverio, supone á los cautivos purgados ya de sus anteriores delitos (40, 2) (2).

4.ª Los argumentos extrínsecos se ven confirmados por los caracteres intrínsecos del libro. Según el racionalismo, la segunda parte de Isaías debió ser escrita ó poco antes del edicto de Ciro ó después de expedido ya éste, porque (dicen) hasta ese tiempo no podía el autor predecir el fin de la cautividad, por carecer de los datos imprescindibles para tales predicciones (3). Pues bien; precisamente el principal empeño del

---

(1) Es esto tanta verdad, que Wellhausen (Proleg., pág. 28) toma este hecho como base para demostrar la completa diversidad entre el pueblo *israelita* anterior al cautiverio y el *judío* posterior al mismo en punto á tradiciones religiosas.

(2) A este argumento responde Gesenius (pág. 30) diciendo que las pretendidas imitaciones de Isaías en el libro de Jeremías asignadas por Jahn (pueden verse en Reinke, páginas 488 y 489, y en Cornely tomadas de Nagelsbach, pág. 351), son únicamente semejanzas ó analogías fundadas en que *el tesoro de figuras, imágenes y locuciones poéticas eran patrimonio común de los poetas hebreos.* Pero si esto es así, ¿de dónde nace que si comparamos á Isaías con los Salmos y el libro de Job, aunque en todos admiremos gran poesía, haya, sin embargo, entre ellos tan grande diferencia y sabor totalmente nativo en cada uno y enteramente distinto del de los otros? ¿Por qué no percibimos el *sabor á imitación* que, según Gesenius, se percibe en Jeremías por la razón alegada? Otros conceden la imitación en el vaticinio sobre la ruina de Babilonia; y por eso dicen que este pasaje de Jeremías es una interpolación debida al pseudo-Isaías que escribía al fin del cautiverio. Ya se ve que esto no es responder á la dificultad.

(3) Schrader sienta el siguiente principio: «Las predicciones del porvenir estaban determinadas por el círculo histórico que entonces se ofrecía á la vista del Profeta.» Die Vorhersagungen der Zukunft waren bedingt durch den jedesmaligen geschichitlichen Gesichtskreis.» Antes que él habían dicho lo mismo Gesenius y Knobel.

autor de la segunda parte es demostrar la tesis diametralmente opuesta, á saber: que él *podía predecir y predecía*, fuera de otros muchos sucesos, el advenimiento de Ciro, la ruina de Babilonia y la vuelta del cautiverio, *cuando estos acontecimientos no podían ni remotamente conjeturarse por los datos que suministraba la historia contemporánea*, aunque vinieran en su auxilio el poder de la magia y la sagacidad de los espíritus infernales (42, 9; 48, 1.22, etc.). Si el autor hubiera publicado estas predicciones cuando ya los acontecimientos se habían realizado en parte, ó la marcha de los sucesos daba fundamento para calcular el porvenir propuesto en el libro como inaccesible á la sagacidad humana y á cualquiera que no fuese la de Dios, ¿no se hubiera hecho el escarnio y el ludibrio de sus contemporáneos?

Tampoco puede decirse que el autor publicara sus vaticinios, no como propios, sino como de data muy anterior (1); esta réplica es de ningún valor, primero, porque es calumniar al autor, haciéndole un falsario; segundo, porque para hablar con la confianza con que lo hace en los pasajes citados, era preciso contase con demostraciones concluyentes de la data que atribuye á sus vaticinios; de lo contrario, su razonamiento falla por la base y no podía llevar la persuasión á sus oyentes ó lectores. El autor llama קֶדֶם רֵאשִׁית, es decir, época remotísima, á la de la predicción, protesta que predice lo futuro cuando aún no ha germinado בְּטֶרֶם תִּצְמַחְנָה (2); es decir, cuando no han aparecido ni los gérmenes de los acontecimientos, y desafía

(1) Rosenmüller no tiene reparo en atribuir esta ficción al autor. (Schol. in Jes. Præfat., p. IV, 1.ª ed.)

(2) 42, 9: frases parecidas se hallan en 48, 3 y en otros pasajes. Gesenius (pág. 63) confiesa que צָמַח se emplea en sentido figurado para significar los primeros presagios ó indicios de los acontecimientos, y así es; porque además del significado del verbo, la frase encierra una alusión á Gen. 2, 5. Si, pues, la predicción precede á los primeros *presagios ó indicios*, ¿cómo puede fundarse en los cálculos que ofrecen los datos presentes? Porque en tanto pueden éstos dar fundamento al cálculo en cuanto son los gérmenes é indicios de lo venidero.

á los dioses falsos á que hagan otro tanto (1); ¿podría hablar de esta suerte si no tuviera pruebas manifiestas de la antigüedad que atribuye á sus predicciones?

Objetará alguno: el argumento propuesto parece á primera vista muy eficaz, pero es de ningún valor; porque el autor, ó en la argumentación, ó en las exhortaciones que siguen, da á entender claramente que sus oyentes ó lectores han de ser testigos presenciales de los acontecimientos predichos; y así debe ser, en efecto, pues de lo contrario podíanle replicar que siendo la realización del vaticinio la única garantía de su divinidad y verdad, si los vaticinios se refieren á época remota, tales vaticinios eran ineficaces para los contemporáneos del Profeta.

A esta dificultad se responde que la mente del Profeta no es tomar como testigos de la realización de sus predicciones á la generación presente. Dirígese sí al pueblo como á quien ha de alcanzar el cumplimiento de las predicciones, pero no mediante la generación entonces existente. Si se vuelve á replicar que esta respuesta contradice á lo dicho más arriba, á saber, que la generación de los judíos contemporáneos de Ciro no era idólatra como lo es aquella á quien se dirige el Profeta, responderemos que dirigiéndose al pueblo como *pueblo*, es decir, como corporación que conserva su identidad en la sucesión de los tiempos, bien podía el Profeta suponerla idólatra, pues bastaba que lo hubiera sido en alguno de sus períodos de la serie que abraza el Profeta en su intuición; este modo de hablar sobre un pueblo según las diversas épocas de su historia, es ordinario. Y que en este sentido hable Isaías, es evidente por lo que dice de las predicciones antiguas ya cumplidas: el mismo pueblo oye la predicación y es testigo del cumplimiente, pero en diversas generaciones. (42, 9; 48, 3, etc.).

5.ª Otro argumento suele proponerse tomado de los caracteres literarios de 40-66. Aparecen en esta segunda parte *α)* las

---

(1) 43, 9 y en otros muchos pasajes.

mismas imágenes de sociedad entre animales fieros y mansos en tiempo del reino mesiánico que en la primera parte (11, 6 y 65, 25); β) el mismo método de insertar cánticos en las descripciones (1.ª p. cap. 12 después de la descripción del cap. 11: cap. 14, 4 sigg.; cap. 26, 1 sigg. etc. y en la 2.ª 42, 10 siguientes; 44, 23 sigg.; 52, 9 sigg.; 61, 10 sigg.; 63, 7 sigg.); γ) la misma expresión קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל, la cual, fuera de Isaías, no se encuentra en el Viejo Testamento sino en tres salmos (1); igualmente la frase: *ser llamado* por *ser* la cual recurre con mucha frecuencia en ambas partes y es exclusiva de este libro (2).

6.ª También el lenguaje elegante, vivo y florido revela una época de mucho mayor cultura que la de los tiempos del cautiverio y posteriores á él. Ni se diga que la elegancia del autor de 40-66 y la elevada cultura que revela en la literatura y ciencias racionales, es personal y debida al gran talento y prendas individuales que le distinguían; porque las cualidades que aparecen en el escrito no podían nacer exclusivamente de prendas personales del autor, sino de su educación y ésta depende en gran parte del medio en que se vive. Finalmente, la unidad de autor para ambas partes está confirmada por la unidad y armonía que entre ellas reina con respecto á la idea fundamental que penetra y anima á ambas. La idea capital de la segunda parte de Isaías, no es más que una ampliación de la que preside á la redacción de la primera. En la primera, el pensamiento constante del autor es la ruina inevitable de Judá, la duración de su infortunio hasta el advenimiento del Mesías que ha de restaurar al pueblo hebreo y extender su imperio por toda la tierra, y la preservación de solas las reliquias para

(1) Véase Fürst. Concord. á la voz קָדֹשׁ.

(2) A este argumento de Jahn responde Gesenius (pág. 29) que la presencia de estas expresiones en las dos partes del libro procede *von einer conformirenden Hand*, de una mano conformadora. Está bien: pero entonces ¿por qué no introdujo esa mano solícita en uniformar el conjunto, la misma uniformidad tratándose de otras expresiones?

ser testigos y herederos del triunfo mesiánico. Estas mismas ideas constituyen el pensamiento dominante de la segunda parte. Léanse, sobre todo, la segunda y tercera sección y se verá constantemente que se reitera la promesa de la restauración mesiánica y que se inculca repetidas veces que sólo las reliquias gozarán de esa restauración mientras la masa del pueblo desaparecerá (1).

§ II. Fundamentos de la crítica contra la autenticidad de la segunda parte.

Estos fundamentos son de dos clases: críticos y filológicos. Los primeros se reducen á exponer prolijamente el conocimiento que el autor tiene de acontecimientos y circunstancias muy minuciosas del tiempo del cautiverio, todo lo cual es imposible fuera conocido por un autor que existió 150 años antes. Propondremos más en particular los principales.

1.° Isaías, que floreció siglo y medio antes de Ciro y de la vuelta de la cautividad, no pudo predecir estos acontecimientos; mucho menos las victorias particulares de Ciro y su propio nombre; porque los Profetas no podían extender sus predicciones más lejos de lo que les permitía calcular la situación y marcha de los acontecimientos de su propia época. Este principio, además de ser evidente por sí mismo, está confirmado por los escritos de Amós, Nahum, Miqueas, Jeremías y por los que consta ser obra genuina de Isaías; pues en todos

---

(1) Pfleiderer (Religionsphil pág. 75) reconoce otro rasgo común. Según él, el *deutero-Isaías* vuelve á tomar el pensamiento ya expresado por el *proto-Isaías*, de la participación de los gentiles en la restauracion, si bien esta participación se verifica, no por el poder de Jehová, sino por la enseñanza del pueblo judío (el siervo de los capp. 49, 53 etc.). No es verdad que los demás Profetas no extiendan la restauración mesiánica á todas las naciones; pero es cierto que Isaías se extiende mucho más que otros en la descripción de la parte que las naciones todas han de tomar en la restauración mesiánica.

ellos se ve que sus predicciones estaban circunscritas al círculo de probabilidades que les ofrecían los acontecimientos presentes. Así, Isaías nunca amenaza sino con los asirios y lo mismo los demás Profetas del período asirio como Miqueas, Abdías, Nahum; y jamás predicen la cautividad de Babilonia. Por el contrario, Jeremías amenaza constantemente con los babilonios.

2.º El cautiverio es para el autor un acontecimiento presente mientras la ruina de Judá, la despoblación de su territorio y destrucción de sus ciudades son sucesos ya pasados; sólo es futura la restauración dichosa que espera el autor. No sólo es presente el cautiverio, sino que de antiguo viene pesando sobre el pueblo escogido; la redención se dilata, aunque está ya próxima, y Dios ha comenzado á dar pasos para su realización mediante las victorias de Ciro.

3.º El autor reprende la idolatría de los cautivos como vicio del pueblo en medio del cual vive; igualmente los exhorta y anima como á presentes, á veces se incluye entre ellos como uno de tantos; todo lo cual es imposible si el autor existía siglo y medio antes.

4.º No puede responderse que la causa de hablar de sucesos del tiempo del cautiverio como de presente es porque habla bajo revelación divina de lo futuro: α) Porque la revelación divina si la hubiera tenido el autor, le hubiera sido comunicada como á los otros Profetas, en los cuales observamos constantemente que además de limitarse á predecir acontecimientos próximos, siempre el centro al cual refieren como á presente los acontecimientos pasados ó futuros de que hablan, es su propia época; en nuestro autor empero ese centro es el tiempo del cautiverio. β) Si tuviera revelación divina no se equivocaría en el concepto que se formaba sobre la época de la restauración por Zorobabel, la cual quedó muy por debajo de la pintura que el autor nos hace en los capítulos y numerosas secciones donde habla de ella.

5.º Hay un pasaje en el libro de Jeremías del que se deduce que en la época de este Profeta eran desconocidos los vaticinios

de la segunda parte de Isaías. Había predicho Jeremías (capítulo 26) la ruina del Templo; é irritados los oyentes le arrebataron como á blasfemo llevándole al tribunal de los ancianos. Ni el mismo Jeremías ni los ancianos acuden para defender al acusado á los vaticinios de Isaías, sino que oyendo los ancianos la acusación, defienden al Profeta acudiendo al pasaje de Miqueas 3, 12. Si hubieran sido conocidos los vaticinios de Isaías es imposible que ni Jeremías ni los ancianos dejaran de invocar aquellos vaticinios.

6.° Los argumentos filológicos se reducen á que en nuestro autor ocurre una muchedumbre de voces, significados y frases que pertenecen evidentemente á otro autor distinto del genuino Isaías y de su época, y son frecuentes en libros posteriores.

Hé aquí los principales argumentos que presenta la crítica para impugnar la autenticidad del libro de Isaías. Vamos á examinarlos por el orden con que están expuestos. Respecto del primero, que es el principal, es cierto que si se trata de predicción fundada en cálculos naturales, es imposible que Isaías predijera con certidumbre los acontecimientos que predice. Pero si se admite una comunicación de Dios con el Profeta, no hay dificultad en admitir sus predicciones. La cuestión se reduce, por tanto, á determinar si el supuesto de que parte la crítica, ó sea, la imposibilidad de la profecía, es ó no justificado. La razón no sólo no demuestra la imposibilidad de la profecía, sino por el contrario, hace ver palpablemente su posibilidad. Resta la cuestión de hecho, á saber, si los Profetas tuvieron ó no revelaciones divinas. Prescindiendo por el momento de Isaías, la crítica ortodoxa demuestra la existencia real de muchas revelaciones proféticas comparando los términos de la predicción con los acontecimientos posteriores realizados, resultando de esta comparación comprobada con evidencia la índole profética de tales predicciones. Por ejemplo, comparando los términos de los vaticinios de Jacob y Daniel con los acontecimientos de la vida de Jesucristo, vese con plena certidumbre que Jacob y Daniel fueron ilustrados con

luz profética. De aquí concluye que una sana crítica no puede tomar por fundamento para negar el carácter profético del libro de Isaías el principio de que Dios no ha hecho al hombre manifestaciones proféticas. Si, pues, razones históricas ciertas demuestran la autenticidad del libro, concluirá que es, en efecto, un libro profético.

La razón de hecho alegada en el argumento, de que Nahum, Miqueas, etc., no predicen acontecimientos remotos, aunque fuera verdadera, únicamente probaría que esos escritos no son proféticos ó al menos no pueden demostrarse tales, y si bien fundaría alguna presunción en favor de la tesis racionalista, no alcanzaría á demostrarla, porque aunque Dios no hubiera hecho comunicaciones proféticas á otro, pudo hacerlas á nuestro autor. Pero en hecho de verdad, es falso que esos profetas se ciñan en sus predicciones á acontecimientos próximos; pues Miqueas, además de predecir el nacimiento de Jesucristo en Belén, predice también expresamente el cautiverio de Babilonia (4, 10.11; 7, 7.8.13). Si el racionalismo replica que esa predición de Miqueas (1) es una interpolación, responderemos que una afirmación destituída de pruebas y que sólo tiene por base la preocupación y la necesidad de sostener una causa deshauciada, nunca ha constituído una demostración, ni merece los honores de la refutación.

Al segundo argumento respondemos que en el Profeta deben distinguirse dos estados: el ordinario y el de éxtasis profético, cuando se halla bajo la ilustración profética que le pone delante acontecimientos remotos; en este segundo estado su mente es trasladada, en virtud de aquella ilustración, á la época de los acontecimientos cuya intuición se le ofrece, y por consiguiente se hace *presente* á ellos, ó ellos se hacen *presentes* á su mente. De aquí nace que hable de esos acontecimientos y de las circunstancias que los acompañan, en una palabra,

---

(1) Hartmann dice que la partícula עַד בָּבֶל (Miq. 4, 10) es espúrea. (Reinke, Messianische Weissagungen, t. III, p. 328.)

de todos los elementos del cuadro profético, como de objetos y circunstancias ***presentes:*** esto es lo que se llama el ***presente profético,*** el cual en la serie histórica de los hechos es entonces un verdadero futuro. De aquí se sigue naturalmente que tomando como centro ese conjunto que hemos llamado cuadro profético y que para el Profeta es como presente en aquellos momentos, los acontecimientos históricamente anteriores sean para él como pasados; y en este sentido hablará de ellos como de sucesos pasados. Por la misma razón, si se le ofrecen de nuevo en intuición profética acontecimientos todavía más remotos, hablará de ellos como de acontecimientos futuros. Nada tiene, pues, de extraño que un Profeta hable de acontecimientos históricamente futuros como si fueran presentes, ó de presentes como si fueran pasados. De aquí la dificultad que presentan á veces los libros proféticos, porque no es fácil distinguir desde luego lo que el Profeta dice del presente histórico de lo que dice sobre el profético.

Sin embargo, el contexto bien examinado, suministrará medios de distinguir esos elementos. Ejemplo. En el cap. 40 se propone en general como *futuro* el advenimiento de Jehová á salvar á su pueblo, y luego en el cap. 41 descendiendo en particular á exponer el modo como ha de salvarle, introduce el Profeta á Dios hablando y diciendo que El *ha suscitado* al Justo del Oriente. Este pretérito no es histórico, sino profético, como lo confirman luego los vv. 20-29, donde claramente se dice que la sección precedente que trata de la venida del Justo y de la transformación que ha de obrar en el mundo, es una ***promesa*** para tiempos por venir. Así las expresiones que Knobel y Gesenius proponen como dichas de un presente ó pasado real, no lo son sino de presente ó pasado profético.

Del mismo modo se resuelve la tercera objeción. En los razonamientos del Profeta al pueblo deben tenerse en cuenta los oyentes y el Profeta, y por parte de ambos hay fundamentos para suponer como coexistentes á ambos en dos diversas edades muy distantes. Los oyentes son el pueblo, en el cual existen caracteres permanentes y transeuntes, constantes y variables,

por razón de los diversos aspectos bajo que puede ser considerada la colectividad de la nación; hay que distinguir, pues, entre el *pueblo* que permanece y las *generaciones* que pasan. Por razón de la identidad del pueblo que permanece el mismo, el Profeta puede considerarle como testigo invariable de lo presente y de lo futuro, de la predicción y del cumplimiento. El Profeta por razón de su intuición profética puede también trasladarse á tiempo venidero como si fuera presente, y de este modo coexistir con el pueblo de la cautividad, hablarle, exhortarle, etc.

Si fuera tan claro que en los pasajes objetados se trata de presencia ó coexistencia real entre el Profeta y las generaciones del tiempo del cautiverio, ¿cómo no lo echaron de ver los colectores que reunieron la segunda parte de los vaticinios con la primera? Esos vaticinios no pudieron menos de hacer gran impresión desde el momento en que empezó á cumplirse una parte de ellos, por ejemplo las victorias de Ciro antes de terminarse el cautiverio. ¿Cómo es posible que no se investigara con suma diligencia, quién era el autor, y en qué tiempo se habían hecho? Y si efectivamente el autor era reciente, ¿cómo pudieron sus escritos mezclarse al poco tiempo con los de Isaías? (1).

El cuarto argumento, que pretende negar la revelación divina del autor, tampoco es de valor alguno. Ni es verdad que los demás Profetas se limiten á predecir acontecimientos próximos como ya vimos, ni aunque lo fuera se seguiría nada contra la revelación de Isaías, porque Dios es dueño de revelar lo que le parece y del modo que le parece. La principal razón de la diferencia entre Isaías y otros Profetas con respecto al centro ó punto de referencia de los acontecimientos

(1) Es casi ridículo lo que dice Ewald, que estos vaticinios aparecieron como hojas volantes y anónimas y así se perdió muy pronto la memoria de su autor. Aunque no se hubiera publicado el nombre, bastaba que constara la época, y ésta es imposible se echara en olvido tan pronto.

que caen en el cuadro profético total, está en dos puntos: el primero es la grande amplitud con que fué revelada á Isaías la cautividad, la vuelta de ella, y sobre todo la redención y restauración mesiánicas. Esta grande amplitud hace que la restauración en sí y en sus circunstancias absorba la atención del Profeta y le haga trasladarse con más viveza al presente profético, y por consiguiente que lo tome como centro de todo lo demás. El segundo es el estilo altamente oratorio y poético del autor; la segunda parte de Isaías, apenas contiene historia presente: todo lo absorbe la profecía expuesta en estilo brillante, y que por consiguiente tiene que apartarse del histórico.

La segunda razón que se alega se funda en el supuesto falso de que las descripciones magníficas de la restauración de Israel re refieren á la de Zorobabel y no á la mesiánica.

Al quinto argumento respondemos que ni Jeremías ni los ancianos podían en aquella causa recurrir á los vaticinios de la segunda parte de Isaías. Jeremías había predicho la ruina de la ciudad y del templo en particular, y en términos expresos; en la segunda parte de Isaías no se halla un vaticinio tan circunscrito, mientras que se halla en Míqueas casi con las mismas palabras. ¿A cuál de los dos Profetas habían de recordar con preferencia, al escuchar la amenaza de Jeremías?

La dificultad tomada de los caracteres filológicos, que es común á Knobel, Gesenius é Hitzig, se desvanece teniendo presentes estos principios: 1.º, no conocemos con precisión el estado de la lengua hebrea en la época de Isaías, α) porque los documentos que poseemos, pocos en número y reducidos en gran parte al género histórico, á ciertas especies de poesía y al filosófico en aforismos ó apotegmas breves, aunque nos permiten conjeturar que el ámbito de voces y giros debía ser bastante extenso, no son suficientes á darnos una idea exacta de la extensión precisa de aquellos elementos del lenguaje en otros muchos géneros, como el familiar, el oratorio, el filosófico más elevado, de todos los cuales sin embargo ocurren brillantes rasgos en nuestro autor. Si á esto se añade la imaginación

brillante del escritor, su facilidad en el manejo de la frase, su fecundidad, su educación culta y esmerada, se convendrá fácilmente en que, aunque se hallaren en él frases y giros que no se hallan en otros libros de aquella época ó de las anteriores, no hay derecho á concluir que dichas voces y giros no sean de Isaías.—β) Desde la época de Salomón hasta la de Isaías, apenas nos quedan escritos aun de breve extensión: no es, pues, posible apreciar con exactitud el desarrollo de la lengua en ese tiempo.—γ) Desde Isaías hasta Jeremías y Ezequiel, no poseemos más escritos que los libros breves de los Profetas menores, limitados al género profético, y este mismo reducido á un ámbito muy limitado, y que se eleva poco sobre el histórico y oratorio-parenético. No es posible, pues, concluir con seguridad que muchas voces y frases que se encuentran en Ezequiel y Jeremías, no son de época anterior. (Véase á Reinke: *Die messianischen Weissagungen*, tomo II, página 517, sigg.)

CAPÍTULO III.

DEL LIBRO DE DANIEL.

§ I. Preliminares.

Daniel, el cuarto entre los Profetas mayores en el orden cronológico, pasó casi toda su larga vida en el cautiverio, pues antes de ser conducido á Babilonia en tiempo de Nabucodonosor contaba muy pocos años, y sobrevivió al decreto de Ciro apenas tres ó cuatro. Tres caracteres distinguen este libro de todos los demás libros proféticos: el primero es que consta de dos partes, proto-canónica la una, y déutero-canónica la otra. La parte proto-canónica comprende los 12 primeros capítulos á excepción de 3, 24-90 y está escrita en lengua oriental: la déutero-canónica los capítulos 13 y 14 con el fragmento 3, 24-90, y está escrita en lengua griega. El segundo es

que la misma porción proto-canónica está escrita en dos diversas lenguas, hebrea (1, 1-2, 4; 8-12) y caldea 2, 4-7, 28). El tercero, que esa misma parte proto-canónica consta también de dos secciones perfectamente distintas; una histórica (1, 1-6, 28) y otra profética (7-12).

Distínguese además este Profeta de los precedentes en el modo de proponer la venida del Mesías. Los Profetas precedentes generalmente la proponen como restauración que ha de suceder á la ruina del reino de Judá, sin descender á determinar el tiempo que ha de transcurrir entre aquella ruina y la restauración mesiánica. De aquí la dificultad en la interpretación de aquellos vaticinios por parecer á primera vista que la restauración ha de venir *inmediatamente* después del cautiverio de Babilonia. Pero Daniel señala el tiempo que ha de transcurrir antes del advenimiento del Mesías. Primero han de levantarse cuatro grandes imperios que preparen el universo para la más rápida propagación del Evangelio (2, 31-44). El pueblo de Dios ha de verse oprimido con nuevas calamidades de parte de seleucidas y lagidas que se harán guerra entre sí y uno de cuyos Reyes ha de reducir á la última estrechez al pueblo escogido hasta que por fin llegue la época del Mesías (11, 7-12 1), y todavía concretando más, han de transcurrir unos quinientos cuarenta años. (9, 24 y sigg.)

§ II. Valor histórico del libro.

Prescindiendo de la parte déutero-canónica de la que no hemos de hacer uso, niegan la autenticidad de la proto-canónica todos los racionalistas, los cuales, siguiendo á Porfirio (1),

(1) El libro de Porfirio contra Daniel se ha perdido, y sólo puede formarse idea de él por algunas breves referencias que al mismo hace San Jerónimo en su comentario. Por esas referencias se ve que la idea capital de Porfirio para negar el valor de los vaticinios, era la misma de nuestros críticos: es decir, que son de origen posterior.

sostienen que el libro fué escrito en la época de los Macabeos, después de Antíoco IV, por un piadoso judío, el cual en la parte histórica (1-6), se propuso consolar á sus conciudadanos de la opresión en que los tenían los seleucidas proponiendo el ejemplo de Daniel. Este Profeta, perseguido también á causa de su fidelidad á la ley judaica por Reyes poderosos, y reducido al último extremo, fué protegido por la providencia divina, la cual le sacó triunfante y le encumbró á las mayores prosperidades: y en la profética expuso el triunfo de la teocracia sobre la impiedad de Antíoco (1).

Los católicos y varios protestantes sostienen, por el contrario, que el libro fué escrito en tiempo del cautiverlo de Babilonia ó luego de terminado, y por el mismo Daniel. Los argumentos se toman tanto de la tradición histórica como del testimonio que de su origen da el mismo libro y de los caracteres intrínsecos que le distinguen.

Argumentos históricos: 1.° Entre los argumentos históricos ocupa el primer lugar el testimonio de Cristo Nuestro Señor, el cual (S. Mat. 24,15) atribuye á Daniel, como pronunciada por él, esta sentencia: *y estará en el Templo la abominación de la desolación*, é inmediatamente declara que la pronunció no oralmente, sino por escrito, añadiendo: *el que lee*, entienda. Luego Daniel mismo escribió esta sentencia. Pero al decir Jesucristo que Daniel escribió esta sentencia, implícitamente dice que escribió todo el libro, cuando menos en su parte proto-

(1) De Wette Schrader: «El intento del autor no fué otro que consolar y animar durante la opresión sira á sus compatriotas que permanecían fieles á su religión, y proponer al tirano y á los suyos un retrato que afease su conducta, y al propio tiempo sirviese de amonestación. Según este propósito, coloca á Daniel considerado ya quizá como Representante del pueblo fiel entre los Reyes babilónicos y medo-persas, en circunstancias y situaciones análogas á aquellas en que se encontraba el pueblo en tiempo de Antíoco Epifanes, haciéndole por fin salir triunfante de su martirio. Al mismo fin se ordenan las predicciones apocalípticas del triunfo ya próximo y seguro de la Teocracia.»

canónica; porque al citar esa sentencia como escrita por Daniel, la cita como parte integrante del libro que los judíos contemporáneos de Jesucristo reconocían como obra del Profeta, que es todo el libro, cuando menos en su parte protocanónica.

Oponer á este argumento que Jesucristo ni quiso con aquellas palabras ni *pudo* resolver una cuestión crítica, es negarle su carácter ó de omniscio ó de absolutamente veraz, y también suponer erróneamente que se trata de una cuestión puramente crítica y de ningún modo teológica, siendo así que lo es, y en alto grado, la cuestión de si el contenido del libro de Daniel, es decir, las predicciones de la época en que había de aparecer el Mesías y de los acontecimientos que entretanto habían de tener lugar en el mundo, son ó no verdaderos vaticinios. Porque si lo son, y pertenecen, por consiguiente, á la economía empleada por Dios en la redención del mundo por medio de Cristo, es imposible que éste, aun prescindiendo de su divinidad y atendiendo sólo á su misión, ignorase su índole y origen; si no lo son, también es imposible que las tuviése por tales, ó que si no las tenía en tal concepto, indujese á error á los Apóstoles haciendo que éstos las tuvieran.

2.° Según Josefo, ningún libro posterior á la época de Artajerjes había penetrado en el canon palestinense; si, pues, el libro de Daniel estaba en el canon, como lo demuestra tanto el razonamiento anterior como testimonios explícitos del mismo Josefo (1), es necesario concluir que el libro de Daniel fué incluido en el canon en tiempo de Esdras. Pero si es así, ya el libro no data sólo de la época de los Macabeos. Además, en tiempo de Esdras no pudo ser admitido en el canon como libro escrito por Daniel si efectivamente no era su autor este Profeta, por las mismas razones que alegamos al tratar de la autenticidad del libro de Isaías. Es, pues, necesario concluir que el libro fué escrito por el mismo Daniel.

(1) Antiquit. 10, 11; 12, 7.6.

Opónese á este argumento que los judíos tenían el libro de Daniel entre los Hagiógrafos en la tercera parte del canon, y no entre los Profetas; lo cual, dicen, fuera imposible si el libro fué escrito antes de los tiempos de Esdras, porque hubiera sido conocido como profético y colocado entre los Profetas. A esta observación replicaremos que, aunque ahora se halla efectivamente entre los Hagiógrafos en el canon judaico, no sucedía esto en el tiempo de Josefo ni en la época anterior, como consta ya por los testimonios del mismo Josefo arriba alegados, ya por el tenor de las palabras del mismo escritor en el pasaje contra Apión; porque Josefo coloca allí en la tercera sección solamente aquellos libros cuyo argumento son *himnos, cánticos y preceptos de bien vivir.*

3.° Omitiendo el pasaje de Josefo en donde refiere que cuando Alejandro M. vino á Jerusalén le fué mostrado y leído el pasaje de Daniel donde predice la destrucción del imperio persa por los macedonios (1), citaremos el testimonio del lib. 1.° de los Macabeos, 2, 59 y 60. Matatías, próximo á la muerte, exhorta á sus hijos y á los israelitas fieles á perseverar en la fe y observancia de la ley, fiados en la providencia divina, y para confirmarlos más, alega ejemplos de esa providencia tomados de toda la historia sagrada. Entre ellos cita los de Ananías, Azarías y Misäel, librados de las llamas, y el de Daniel, *de la boca de los leones* (2). No puede decirse que Matatías toma este ejemplo de la tradición oral y no de un libro escrito, porque en toda la serie de ejemplos que preceden (vv. 52-58), todos sin excepción están tomados de la Sagrada Escritura, lo que prueba que Matatías pretendía tomar sus ejemplos únicamente de aquella fuente. Antes de la época de

---

(1) Los racionalistas no admiten este argumento como suficiente. Reuss llama fábula esta narración de Josefo, y añade que Alejandro jamás estuvo en Jerusalén. Schrader se contenta con decir que no todas las circunstancias de esta narración merecen crédito. Pero afirmar ó negar no ha sido nunca demostrar.

(2) Dan., 6.

los Macabeos era, según eso, conocido el libro de Daniel y estaba incluído en el canon.

Aunque este argumento directamente sólo prueba que el libro de Daniel existía antes de los Macabeos, fácil es pasar de aquí á la época de Esdras mediante el testimonio de Josefo, varias veces citado. El efugio de algunos racionalistas de que esas palabras no son de Matatías sino invención del escritor, que hace hablar así al padre de los Macabeos, en nada debilita la fuerza del argumento, ya porque lo restante del lib. 1.° de los Macabeos demuestra en el escritor tal y tan plena información de los hechos que refiere y tan recto uso de las fuentes, que no puede ponerse en duda ninguno de esos caracteres respecto del hecho de que tratamos; ya porque aunque concediéramos ser una ficción, se seguiría evidentemente que el autor, que escribía hacia el año 130, reconocía la existencia y canonicidad del libro de Daniel, y tenía esta creencia por común en la Sinagoga, pues la atribuye á un personaje como Matatías.

II. *Argumentos tomados del testimonio que da de si el libro mismo.*

Además de los testimonios históricos extrínsecos al libro, demuestran ser éste obra de Daniel los repetidos testimonios que de su origen da el mismo libro. En toda la segunda parte, es decir, en la parte profética se dice repetidas veces: 1.° que las visiones allí referidas fueron hechas á Daniel; y 2.° que el mismo Daniel las consignó por escrito en un libro. El primer punto consta de los pasajes siguientes: 7, 1.15.28; 8, 1.27; 9, 2.21.22; 10, 1.7.11; 12, 4.5.9. El segundo se demuestra por estos otros: 7, 1 (1); 8, 26; 12, 4. La primera serie de testimo-

(1) La Vulg.: «et somnium scribens brevi sermone comprehendit summatimque perstringens ait...» El caldeo á la letra es como sigue: «entonces escribió (Daniel) el sueño; en suma de palabras lo expresó.» Es decir, que lo consignó por escrito compendiándolo.

nios abraza evidentemente todas las visiones de la parte profética: luego todas ellas fueron hechas á Daniel. Respecto de la segunda serie, es necesario demostrar que esos testimonios extienden la consignación por escrito de mano del mismo Daniel á todos los vaticinios. Procedamos por partes. Es evidente que la visión referida en el cap. 7, fué consignada por escrito por el mismo Daniel como lo afirma el v. 1 del cap. 7. Tenemos pues que el Profeta es autor de 7, 1-28. En el cap. 8 v. 26 dice el ángel al Profeta que *selle la visión*, porque se cumplirá después de mucho tiempo. La acción de sellar ó echar el sello no tiene aplicación sino en los escritos; á los cuales los antiguos imprimían su sello. Este precepto del ángel se refiere á la visión que se cuenta por todo el cap. 8. Las dos primeras visiones fueron por tanto escritas por el mismo Daniel.

Hasta el cap. 12 no se vuelve á mandar á Daniel que escriba, ni se dice que él lo hiciera sin recibir mandato; pero 12, 4 al terminarse todas las visiones se le manda que *selle el libro*: el contenido del *libro* no es otro que los misterios propuestos al Profeta en la visión *precedente* como se ve por la comparación de 12, 4.6 y 9. La dificultad está, pues, en determinar la extensión de la visión que precede. Desde luego debe extendérsela desde 10, 1; pues desde ese punto hasta 12, 4 continúa sin interrupción la misma visión. Luego también la porción 10, 1-12, 13 es escrita por Daniel. No resta pues, de la segunda parte proto-canónica sino únicamente el cap. 9, del que no se diga expresamente haber sido escrito por el Profeta. Pero como la visión 10, 1-12, 13 no es más que la exposición histórica de los acontecimientos por los que ha de pasar el pueblo escogido desde el tiempo en que fué hecha á Daniel la revelación de las 70 semanas (9, 24 y sig.), y del cumplimiento de ese plazo con el advenimiento del Mesías (1) resulta que 10, 1-12, 13 es un complemento de 9, 24-27 y por consiguiente toda esta sec-

(1) Esta interpretación de 12, 1 nos parece siguiendo á San Juan Crisóstomo la única aceptable. El enlace de 10, 1-12, 13 con el cap. 9.º no depende sin embargo de que 12, 1 se entienda del advenimiento de

ción forma un todo inseparable: y el que escribió la visión 10, 1-12, 13 no pudo dejar de escribir la del cap. 9. Daniel es por consiguiente el que redactó por escrito la parte profética.

Pero si es autor de la parte profética debe también serlo de la histórica; pues existe entre ambas tal enlace que es imposible separarlas. Este enlace se hace patente por la unidad de argumento. α) En ambas se propone como pensamiento dominante del escritor el dominio de Dios sobre los imperios y soberanos de la tierra. β) La segunda, si bien se examina, no es más que un desarrollo de la visión ó sueño de Nabucodonosor sobre la sucesión de los grandes imperios hasta la fundación de la Iglesia: el cap. 7 repite la predicción de aquella serie añadiendo algunos pormenores respecto del cuarto imperio: el cap. 8 desenvuelve la historia del imperio griego en sus relaciones con el pueblo de Dios; y los capítulos 10 y 11 exponen los hechos de los reinos derivados del imperio griego y dan más pormenores sobre la persecución de Antioco Epifanes, terminándose todas esas divisiones y calamidades del pueblo de Dios con el advenimiento de Cristo (12, 1). γ) En el cap. 1.° v. 21 y en 6, 28 se hacen esperar más acontecimientos sobre la vida de Daniel que los contenidos en 1-6.

III. *Argumentos tomados de la índole del libro.*

La índole del libro confirma su origen: 1.° por las lenguas en que está escrito. Según conceden los adversarios, el libro fué destinado á la lectura ordinaria del pueblo, de modo que debió ser escrito en lengua que éste pudiera entender; y pues está redactado en hebreo y caldeo, debió ser escrito en un

Jesucristo: porque, como quiera que se interprete, debe entenderse del término final de las calamidades cuya descripción precede, calamidades que, ó en su totalidad ó en gran parte, son las que ha de sufrir el pueblo judío desde el tiempo del vaticinio 9, 24 sigg., y así se enlazan con el mismo vaticinio, formando con él un todo inseparable.

tiempo en que el pueblo emplease en el comercio ordinario ambas lenguas: este tiempo no pudo ser otro que el del cautiverio ó el que inmediatamente le siguió; pues si se exceptúan algunos pocos más instruídos, antes del cautiverio ignoraban los judíos el caldeo: después de él, empezaron muy pronto á olvidar el hebreo (Nehem. 13, 24). 2.° por el conocimiento que muestra el autor de la magnificencia del imperio babilónico, de su administración judicial y política, de la organización del cuerpo de los magos y del cultivo de la magia entre ellos como objeto preferente de su estudio; de los usos, ceremonias y empleos de palacio; todo lo cual es muy difícil de explicar en un judío de época posterior (1).

§ III. Fundamentos de la crítica para afirmar el origen posterior del libro.

Pueden dividirse en críticos, dogmáticos é históricos.

Críticos.—El autor hace á menudo grandes alabanzas de Daniel y habla del mismo como de persona completamente ajena al escritor como cuando dice: *y ese Daniel...* (6, 28, hebr. 29). β) Los documentos públicos citados como auténticos (3, 31-4, 44; 6, 26-28) convienen con el cuerpo de la narración en los caracteres del lenguaje; pero estos caracteres demuestran un origen muy posterior, pues además de que las lenguas hebrea y caldea aparecen bastante corrompidas, como no podían estarlo en tiempo de Daniel, vense con frecuencia vocablos persas y aun griegos, indicio manifiesto de que el libro fué escrito en tiempos muy posteriores y entrada ya la época

(1) Lenormant dice de sí mismo que *sólo* en atención á este conocimiento qne muestra el autor del libro de Daniel de las cosas de los babilonios, abandonó la opinión que antes había tenido acerca de su origen reciente, abrazando la opinión tradicional. Esta confesión poco favorable ó á la ortodoxía ó á la instrucción teológica de Lenormant, es para el apologista católico un excelente argumento contra la crítica.

de los seleucidas, pues ni las lenguas hebrea y caldea llegaron á tal estado de decadencia antes de esa época, ni menos pudieran introducirse dicciones griegas.

Dogmáticos.—El libro propone acerca de los ángeles doctrinas ignoradas por los hebreos antes de su contacto con los persas. La restauración mesiánica se propone en una forma desconocida en épocas anteriores; apareciendo el Mesías como un Sér sobrehumano. Tampoco aparecen en los escritores que precedieron al cautiverio los dogmas del juicio universal y de la resurrección de la carne.

Históricos.—Si el libro hubiera sido escrito en el tiempo que se dice, el autor del *Eclesiástico* no hubiera omitido á Daniel entre los varones ilustres en Israel durante toda su historia hasta los tiempos del autor (cap. 45 á 50); ni se omitiría la memoria de sus visiones en los libros posteriores.

El primer fundamento se disuelve fácilmente. Las alabanzas de Daniel son justificadas en la narración; pues se ordenan á explicar cómo alcanzó puestos tan elevados al lado de los reyes babilónicos y persas. La expresión *ese* Daniel no es despreciativa, sino enfática: «ese Daniel tan perseguido por sus émulos...» Respecto del lenguaje y el estado general que demuestra en las lenguas hebrea y caldea no es tan deplorable como se le pinta, y no desdice absolutamente nada de la época de Daniel como se ve por la comparación de este libro con los de Esdras y Nehemías. Las voces persas y griegas se deben al contacto en que desde los últimos reyes asirios estuvieron los tres grandes pueblos del Asia, asirios, medo-persas y babilonios entre sí y con los griegos del Asia. Las voces persas que emplea el autor para expresar los nombres de los magistrados babilonios se explican, porque Daniel escribió su libro al fin de su vida, cuando habían prevalecido aquellas denominaciones. Los vocablos griegos se reducen á *cuatro* nombres de instrumentos músicos, los cuales fácilmente pudieron pasar de los griegos que sobresalían en las artes ya en aquella época, y aun algunos de dichos nombres quizá no son griegos.

Las doctrinas sobre los ángeles no son nuevas entre los he-

breos y se encuentran en los libros de Job y aun en el Pentateuco. El oficio de los ángeles de tener á su cargo determinadas regiones, tampoco era desconocido, aunque en los libros precedentes no aparezca con la precisión que en Daniel, porque no se ofreció ocasión de ello. Por lo demás, en Job aparece el diablo recorriendo la tierra y obrando en ella para mal de los hombres; bien podrán los ángeles buenos obrar también en la misma para bien de ellos y tener cada uno cierta parte encomendada para el debido orden. La índole sobrehumana y aun divina del Mesías está consignada expresamente en Salmos de la época de David como son el 2.º y el 109. Los dogmas del juicio final y de la resurrección de la carne también son antiquísimos. Ya Abrahán llama á Dios *justo Juez de toda la tierra* (Gén. 18, 25); y si bien es verdad que esta sentencia se aplica á un juicio pronunciado por Dios antes del fin del mundo, no se sigue que Abrahán restrinja aquella verdad á solos castigos ó premios temporales, pues no ignoraba que muchos salen de este mundo sin recibir premio ni castigo adecuado por sus obras. El sentido de la frase de Abrahán es, por consiguiente, general, y no puede menos de comprender el juicio final. De la resurrección de la carne se habla ya en Job, cap. 19.

No puede negarse en la tercera serie de dificultades que la omisión del autor del *Eclesiástico* ofrezca algo de sorprendente; pero esto no basta para anular la fuerza de tantos argumentos en favor de la autenticidad, y por otra parte tiene explicación satisfactoria esa omisión. El autor del *Eclesiástico* no se propuso hacer un catálogo completo, pues también omite á Esdras y Mardoqueo. Además, el autor del *Eclesiástico* menciona expresamente los Angeles custodios de reinos (17, 14), doctrina que sin duda tomó de Daniel; pues como hemos dicho, en los libros anteriores no aparece consignada esta doctrina con la distinción que en Daniel. No es cierto que en los libros posteriores no se haga mención de las visiones de Daniel. Zacarías alude á ellas con bastante claridad (1, 18 y siguientes). Igualmente hemos visto que en los libros de los macabeos es conocido el libro de Daniel. Y aunque, en efecto, en los libros pos-

teriores no se recordaran las visiones de Daniel, nada se seguiría, pues no es maravilla que en unos pocos libros, cuyo argumento es ajeno al del libro de Daniel, no recurra mención de las visiones del Profeta. Por lo demás, la historia de los macabeos en gran parte no es más que un comentario á la segunda parte de Daniel y el no mencionarse más expresamente las predicciones del Profeta es imposible atribuirlo á que en aquella época fuera desconocido el libro.

CAPÍTULO IV.

DEL LIBRO DE MIQUEAS.

Según el epígrafe de este libro, Miqueas fué en gran parte contemporáneo de Isaías, aunque éste comenzó su oficio en el reinado de Ozías y antes de que lo comenzara Miqueas. Perteneció como el mismo Isaías al reino meridional; como se ve, no sólo por su patria Morasti, lugar vecino á Eleuterópolis en la tribu de Judá, como dice San Jerónimo; sino porque en Jeremías 26, se dice expresamente que vaticinó en los días del rey Ezequías al pueblo de Judá la ruina de Jerusalén y del Templo, y que aquel rey estuvo muy distante de afligirle por esa causa. Sobre la autenticidad de su libro no hay dificultad de importancia, y la admiten aun los racionalistas más radicales, contentándose con interpretar á su modo los vaticinios que contiene.

LIBRO TERCERO

Jesucristo Legado divino.

Demostrada ya la autenticidad ó valor histórico de los libros que nos han de suministrar los argumentos con que se prueban los caracteres de Jesucristo, tenemos el camino expedito para entrar á tratar de ellos. El primero en orden es el de Legado divino. Cuando Jesucristo se presentó en el mundo, proclamóse desde luego y exigió ser reconocido como un Enviado de Dios, tanto ante sus discípulos (San Juan, 4, 34; 9, 4; 17, 8.18; 20, 21), como ante el pueblo (San Juan, 6, 29.39.40; 11, 42) y ante los Doctores de la Sinagoga (San Juan, 5, 24.30; 7, 28.29; 8, 16.18.26.42). Además, para demostrar la verdad de sus afirmaciones, obró gran número de efectos extraordinarios, apelando á ellos como á testimonios irrecusables del carácter que se atribuía (San Juan, 5, 36; 10, 25 38; 11, 42; 12, 37). Es evidente que si esos efectos son verdaderos milagros, obrados por virtud divina en confirmación de la misión de Jesús, su carácter de Legado divino queda cumplidamente demostrado.

La incredulidad, desde los fariseos contemporáneos de Jesucristo hasta los críticos y sugestionistas de nuestros días, ha negado constantemente ese carácter á las obras prodigiosas de Jesucristo pretendiendo que ó no existieron ó fueron puras ilusiones mágicas, sin realidad objetiva; ó si algunas fue-

ron efectos reales, no excedieron las fuerzas que la humana inteligencia puede desplegar valiéndose de medios que la naturaleza pone á su disposición; ó finalmente, sea cual fuere su índole, no son obras de la divinidad ejecutadas con el fin de confirmar con testimonios divinos la verdad de la doctrina y misión de Jesucristo, ni tienen eficacia alguna para ese fin. Según eso, la cuestión entre el Cristianismo y la incredulidad consiste en los puntos siguientes: 1.° ¿Existieron de hecho esas obras prodigiosas de Jesucristo? 2.° Si existieron, ¿fueron puras ilusiones subjetivas sin realidad objetiva, ó fueron efectos reales? 3.° Si fueron efectos reales, ¿pueden explicarse por solas las fuerzas humanas, ó es preciso admitir la intervención de un agente superior? 4.° Si es necesario admitir esta intervención, ¿qué agente es éste? ¿Es un agente distinto de Dios, ó es Dios mismo que pretende confirmar con milagros la verdad de las afirmaciones de su Enviado? 5.° ¿Tienen esos efectos obrados por Dios eficacia para demostrar el carácter de Enviado divino en Jesucristo?

De los cinco miembros propuestos, el primero está resuelto afirmativamente al demostrar la autenticidad de los Evangelios. Resta, pues, examinar la índole de las obras prodigiosas de Jesucristo, su origen divino y su eficacia para demostrar la misión de Jesucristo. Este será el argumento del presente libro. Y como para conocer con precisión la índole, origen y eficacia de esas obras, es preciso conocerlas, ante todo las expondremos fielmente explicando la narración evangélica, tal cual la proponen los Evangelistas, pues ella constituye la única fuente auténtica de los hechos. A continuación propondremos las explicaciones que ha dado la incredulidad de las narraciones milagrosas del Evangelio, demostrando la insubsistencia de tales explicaciones y finalmente expondremos la verdadera índole de aquellos efectos, haciendo ver que son milagros, obrados por la divinidad, en confirmación de la misión divina de Jesucristo.

SECCIÓN PRIMERA

Exposición histórico-exegética de los milagros de Jesucristo.

Las obras milagrosas de Jesucristo no son el fin por el que vino al mundo: el fin de su venida fué la redención del género humano por medio de su pasión y muerte y la restauración y rehabilitación del hombre mediante su doctrina y ejemplos: los milagros fueron el medio por el cual había de demostrar Jesucristo su misión celestial. Por eso nadie debe extrañar que el Señor no hiciera más milagros de los que obró; pues fueron suficientísimos para el fin á que se ordenaban. Por lo demás, los milagros de Jesucristo fueron numerosísimos, pues además de lo que de su número nos dice San Juan (1), solamente ateniéndonos á los que nos refieren los Evangelios, resulta ser muy crecido. Como recorrerlos todos ni es posible, ni tampoco necesario, nos limitaremos á enumerar algunos, distribuyéndolos para mejor orden en varias clases, en cada una de las cuales escogeremos uno ó dos de los más principales.

Los milagros del Señor pueden dividirse en cuatro grupos: 1.° Milagros efectuados sobre la naturaleza sensible. 2.° Milagros efectuados en el hombre, que es un medio entre la naturaleza sensible y los espíritus puros. 3.° Milagros sobre la naturaleza suprasensible, ó sea sobre los espíritus infernales. 4.° Milagros en los que aparece el dominio sobre la vida y la muerte. Este grupo puede subdividirse en dos clases, reduciéndose á la primera aquellos en que aparece el dominio de Jesucristo sobre la vida y la muerte en otros, y á la segunda el de su propia resurrección que muestra el dominio sobre su

(1) 21, 25. Aunque directamente no se refiere la expresión á los milagros, es cierto, sin embargo, que están comprendidos.

propia vida y muerte. Esta división tiene la ventaja de abrazar todos los grados de manifestación del poder divino en los milagros de Jesús, equivaliendo así á la enumeración completa de los mismos. En la exposición no nos limitaremos á la pura narración histórica ó á la mera reproducción del relato evangélico, sino que añadiremos aquellas observaciones exegéticas que conducen á declarar el sentido preciso del texto; ya porque de otro modo no sería conocido éste suficientemente, y con facilidad pasaría desapercibida la fuerza principal del milagro, ya para resolver las dificultades de índole puramente exegética que nacen de la lectura misma del texto y en ninguna parte pueden discutirse y resolverse mejor que en la exposición del mismo texto.

CAPÍTULO I.

MILAGROS SOBRE LA NATURALEZA SENSIBLE.

Entre los milagros sobre la naturaleza sensible, los más notables son la conversión del agua en vino y la multiplicación de los panes.

§ I. La conversión del agua en vino.

Refiérela San Juan cap. 2, 1-11. La narración puede dividirse en cuatro partes: introducción á la historia del milagro (vv. 1.2); ocasión del milagro (3-5); descripción del mismo (6-10); sus efectos (v. 11). Los dos primeros versos preparan la escena refiriendo cómo en Caná de Galilea se celebró un convite nupcial al que fué invitado Jesucristo con su madre y sus discípulos. Expuesta la introducción, continúa el Evangelista: «Y escaseando el vino, dice la madre de Jesús á éste: No tienen vino.—Jesús le respondió: qué hay entre mí y entre ti, mujer? Todavía no ha llegado mi hora.—Pero la Virgen dijo á los

sirvientes: haced cuanto Él os dijere.» (3-5). La ocasión inmediata del milagro fué la súplica de la Virgen, la cual, observando que iba escaseando el vino y queriendo ahorrar un sonrojo á los desposados, se dirigió á Jesucristo suplicándole favoreciese con su poder á los huéspedes.

La falta de vino no debe entenderse en absoluto, sino que la expresión equivale á esta: *escaseando el vino*, como interpretan San Agustín y Toledo y lo confirma el contexto, porque si hubiera ya ahora faltado en absoluto, no podría decir Jesucristo que no era llegada *su hora*, es decir, la de socorrer con un prodigio aquella necesidad. Y esta es también la fuerza del original: ὑστερήσαντος οἴνου. Conténtase la Virgen con indicar modestamente la necesidad; pero es evidente que esa insinuación encerraba una súplica en demanda del milagro, pues si la Virgen hubiera pensado en medios naturales, más bien que á Jesucristo que carecía de dinero y de autoridad en Caná, hubiera recurrido á otros convidados. Demuéstralo igualmente la respuesta de Jesucristo, pues indica que la petición de la Virgen tendía á acelerar la hora que llama Él suya y que no es otra que la del milagro; porque la expresión *todavía no...* (οὔπω) demuestra que Jesucristo tenía intención de obrar lo que la Virgen le suplicaba y que solamente lo difería para más tarde. Lo confirma, en fin, la conducta de la Virgen en ordenar á los sirvientes que ejecuten cuanto Jesucristo les mande.

La respuesta del Señor consta de dos sentencias estrechamente enlazadas entre sí. La primera es: qué hay entre ti y entre mí: מַה לִּי וָלָךְ la cual, según el uso constante de los hebreos, expresa independencia por parte del que emplea la frase respecto del que hace la interpelación. La segunda es: *todavía no es llegada mi hora*, la cual confirma la explicación que de la precedente acabamos de dar, y unida con ella indica que el tiempo y sazón de socorrer la necesidad depende exclusivamente de la decisión de Jesucristo. No es difícil comprender que así debía ser. Tratábase de una obra prodigiosa ordenada á manifestar *la gloria* de Jesucristo para que creyesen en él sus discípulos: tratábase de una obra perteneciente á su

oficio de Legado divino, de Mesías, y estas obras eran de la exclusiva incumbencia é iniciativa del Señor (1).

En la respuesta á la Virgen declara el Señor que todavía no es llegada su hora, es decir, la de efectuar la maravilla; poco después, por lo mismo que la efectúa, declara que ya llegó: según esto, debió mediar algún tiempo entre uno y otro momento, y además en el segundo hubo de sobrevenir alguna circunstancia que faltaba en el primero. Cual fuera esa circunstancia, declárialo el v. 11. Según él, el prodigio se ordenaba primariamente á la manifestación de la gloria de Jesús y al aumento de la fe en los discípulos. El prodigio, por consiguiente, debía ser con respecto á los testigos, público y notorio; con respecto al objeto en que se realizaba, tan manifiesto que no se prestara á calumnia ni tergiversación alguna. En el momento del coloquio debió faltar algo que después sobrevino y dió al prodigio los dos caracteres dichos. La circunstancia que faltaba ahora y sobrevino después, no es otra sino la falta completa del vino. Cuando Jesús estaba hablando, no había aún faltado el vino en absoluto; poco después faltó por completo. Si Jesucristo hubiera acudido en el momento de la súplica, cuando todavía no había faltado en absoluto, no todos los convidados hubieran advertido el prodigio, porque no habrían echado de ver la falta: tampoco hubiera cerrado la puerta á cavilaciones, porque podría decirse que al vino que restaba se había mezclado agua: ni uno ni otro tenía lugar cuando el vino faltaba por completo.

Descripción del milagro.—«Había allí seis hidrias de piedra conforme al uso de las purificaciones judaicas, y cabían cada

(1) Propter hoc, properante María ad admirabile vini signum, et ante tempus volente participare compendii (celerrimi processus) poculo, Dominus repellens ejus intempestivam festinationem dixit: quid mihi... (San Iren. Contr. Hær. 3, 16). Nadie crea, sin embargo, por estas palabras que San Ireneo ve ó una culpa en la Virgen ó una reprensión en Jesucristo: por parte de la Virgen hay sólo la limitación humana que ignora los secretos de Dios: por la de Jesucristo un recuerdo de esa limitación.

una de dos á tres metretas. Jesús dijo á los sirvientes: llenadlas de agua. Y como las llenaran hasta arriba, díceles Jesús: extraed ahora de las hidrias y presentad lo extraído al arquitriclino. Hiciéronlo así los sirvientes. Mas como el arquitriclino gustó el agua convertida en vino, no sabiendo de dónde procedía, aunque lo sabían los sirvientes que habían sacado el agua, llama al esposo, y dícele: todo hombre pone primero el buen vino, y cuando los convidados están ya satisfechos, entonces pone el de inferior calidad; pero tú has guardado para este momento el vino mejor» (6-10).

En el vestíbulo de la pieza del convite había dispuestas seis grandes hidrias ó tinajas en las que se lavaban las manos los convidados y se purificaban las vasijas antes y después del convite. La capacidad de estas hidrias era de 76 á 114 litros. Después del lavatorio de entrada, se vaciaban las hidrias y sólo volvían á llenarse hacia el fin del convite. Manda, pues, Jesucristo á los sirvientes llenarlas de agua: Jesucristo se vale de ministerio ajeno limitándose por su parte á dar órdenes á distancia, para que nadie pudiera atribuir el hecho á artes ocultas y todos fueran testigos irrecusables del proceso seguido en la maravilla. Al mismo fin se ordena el llenar las tinajas de agua más bien que de otro líquido, por ser el agua elemento extremamente distante del vino y resaltar más de este modo el poder transformador. Hace llenarlas hasta los bordes para que no haya lugar posible á mezcla de licor ó materia colorante.

Efectuada la operación, díceles Jesús: «sacad ahora líquido de las tinajas y llevadlo al arquitriclino, ó regulador»; Jesús da esta orden, no sólo porque según costumbre el director debía gustar primero lo que había de servirse á la mesa, sino para tener en él un testigo irrecusable de la maravilla; pues el regulador por su cargo debía estar en ayunas y en aptitud de apreciar el sabor de los licores presentados. La partícula *ahora* (νῦν) es enfática, y la emplea el Señor en el sentido en que la empleamos cuando queremos dar á entender que por haber cambiado las circunstancias, resulta factible lo que antes no lo era: lleva pues entrañada la idea de un cambio efec-

tuado ya. Según esto, la conversión del agua en vino se verificó antes que los sirvientes sacaran líquido de las hidrias con vasijas menores para llevarlo al regulador. Lo mismo demuestran tanto el fin objetivo é inmediato del prodigio que fué acudir á la necesidad, la cual no hubiera quedado satisfecha con la pequeña cantidad de las vasijas menores, como el mandato de llenar todas las hidrias, operación completamente ociosa y de aparato puramente teatral si no se ordenaba á la conversión de toda el agua en vino, y la orden de extraer de las hidrias; pues inducía á creer que la conversión estaba ya efectuada antes de la extracción. Tal orden era sin objeto si la conversión no precedió al acto de extraer.

«Como gustó el arquitriclino el agua convertida en vino, no sabiendo de donde procedía, aunque lo sabían los sirvientes que habían sacado el agua de las hidrias; llama al esposo y le dice: todo hombre hace servir al principio el vino bueno; y cuando ya los convidado están satisfechos, pone vino inferior; pero tú has guardado el buen vino hasta ahora, es decir, para el fin.» El arquitriclino ignoraba el origen del líquido, porque las hidrias estaban colocadas fuera de la pieza del convite y no las veía.

Las palabras: qui hauserant aquam: οἱ ἠντληκότες τὸ ὕδωρ se refieren á la acción de extraer el líquido de las hidrias, y puesto que se dice que los sirvientes extrajeron *agua*, parecen dar á entender á primera vista que la mudanza en vino tuvo lugar mientras los sirvientes iban á presentar la vasija al arquitriclino, y por consiguiente sólo en la cantidad contenida en las vasijas menores (1); pero esta dificultad se desvanece obser-

(1) «Der Speisemeister bezeugt das Dasein des Weins als Thatsache: die Diener das Dasein des Wassers; und doch ist der Wein in denselben Gefässen in welchen zuvor Wasser war.» Baur, Die kanonischen Evang. p. 115. «El arquitriclino atestigua la presencia del vino como un hecho: los sirvientes la del agua, y sin embargo, el vino se halla en los mismos vasos donde antes había agua.» Es decir: los sirvientes y el arquitriclino dan testimonio de la presencia de los dos líquidos agua primero y vino después *en la misma vasija* presentada al arquitriclino, no en las hidrias.

vando que el sujeto del verbo *esset* es el mismo que el término de ***hauserant;*** y pues aquel es lo que había gustado el arquitriclino, es decir, el agua cambiada en vino (aquam vinum factam) ese mismo es también el término de hauserant, es decir, agua, pero ya convertida en vino. Al vino milagroso llama agua por el elemento de donde procedía.

Las palabras del arquitriclino al esposo indican una costumbre que no está en consonancia con las nuestras; pero no por eso es absurda é increible, sino de fácil explicación; pues si sólo se atiende al gusto, parece más obvio servir los mejores manjares y las mejores bebidas al principio del convite para que el apetito se sacie con manjares y bebidas no comunes, y pueda saborearlos mejor el paladar; y después cuando ya está satisfecho con manjares escogidos, si quiere, pueda tomar algo de los de inferior calidad.

Epílogo de la narración y efectos del milagro. «Este fué el principio de los milagros que hizo Jesús en Caná de Galilea»: ταύτην ἐποίησεν ἀρχὴν τῶν σημείων ὁ Ἰησοῦς ἐν Κανᾶ Γαλιλαίας. A la letra: «este principio de sus milagros hizo Jesús en Caná de Galilea»; es decir, este principio dió á sus milagros Jesús... y manifestó su gloria y sus discípulos creyeron en él. La conversión del agua en vino fué el primer milagro de Jesucristo. Hace esta observación San Juan para prevenir una mala inteligencia en las narraciones de los tres primeros evangelistas; pues como los sinópticos empiezan la relación del ministerio galilaico más tarde, después de la prisión del Bautista y de la vuelta de Jesucristo de su primer viaje á Jerusalén, podían algunos lectores figurarse que antes de ese tiempo no había obrado Jesucristo milagro alguno en su vida pública, sobre todo en Galilea.

§ II. La multiplicación de los panes.

El Evangelio habla de varias multiplicaciones de panes y peces obradas por Jesucristo; pues San Marcos 8, 18-20 distingue expresamente dos, una de cinco distribuídos entre

5.000 personas; otra de siete, entre 4.000. De la segunda de ellas sólo hacen mención San Marcos en el lugar citado, y San Mateo 15, 32-38; la primera la refieren todos los Evangelistas: San Mateo 14, 15-21; San Marcos 6, 35-44; San Lucas 9, 12-17; San Juan 6, 5-14. La identidad del suceso consta por la identidad de circunstancias que preceden, acompañan y siguen al prodigio. Según los tres sinópticos tuvo lugar el milagro cuando Jesucristo se retiraba del centro de Galilea para declinar la persecución de Herodes que había degollado al Bautista. San Juan no hace mención de la muerte del Bautista; pero insinúa la retirada del Señor diciendo que se dirigió al otro lado del mar de Galilea, y todos cuatro refieren casi con las mismas palabras el diálogo que tuvo lugar entre el Señor y los Apóstoles. Todos cuatro convienen en señalar la misma hora, que fué al declinar la tarde: convienen también en el lugar, en el número de panes (cinco) y de peces (dos); en el número de los que componían la muchedumbre (cinco mil) cifra que todos unánimemente computan descontando mujeres y niños; pues San Mateo dice: «exceptis mulieribus et parvulis»; y los otros tres los excluyen por lo mismo que á los 5.000 llaman *viros* = ἄνδρες; San Juan distingue expresamente en el v. 10 entre ἀνθρώπους, nombre con que designa á la muchedumbre toda y ἄνδρες, denominación de los 5.000. Finalmente, todos cuatro hacen mención expresa de las 12 espuertas de fragmentos que sobraron después de saciada la muchedumbre.

De las cuatro narraciones la más circunstanciada es la de San Juan, sigue después la de San Marcos; las de San Lucas y San Mateo no descienden á tantos pormenores: algunos exegetas hacen notar con razón la gran semejanza entre las narraciones de San Marcos y San Juan. Las diferencias entre estos y los dos restantes son sin embargo insignificantes y se reducen á pormenores minuciosos en el diálogo entre Jesucristo y los Apóstoles y á alguna circunstancia del lugar donde se sentó la muchedumbre. La narración, tal cual se lee en San Juan, puede dividirse en tres partes: 1.ª diálogo que precedió

al milagro (6, 5-10); 2.ª descripción del prodigio (11-13); 3.ª efectos del mismo (14.15).

Primera parte. — Diálogo con los Apóstoles. «Habiendo Jesús levantado los ojos y visto que había venido á él una grandísima muchedumbre, dijo á Felipe: de dónde compraremos panes para que coman éstos? Jesús decía esto por tentar á Felipe, porque bien sabía lo que intentaba hacer. Respondió Felipe: 200 denarios de pan no bastan á estos, para que cada uno reciba un poco. A esta sazón dijo á Jesús uno de sus discípulos por nombre Andrés, hermano de Simón Pedro: Aquí hay un niño que tiene cinco panes y dos peces pequeños (οψαρια); ¿pero esto qué es para tantos? Respondióle Jesús: haced sentar á los hombres. Había mucha hierba en aquel paraje: sentáronse, pues, los hombres en número como de cinco mil».

San Juan da principio al diálogo por las palabras de Jesucristo á San Felipe; pero antes habían precedido otras entre Jesucristo y los otros Apóstoles, los cuales viendo que se acercaba la noche en aquel desierto, y que la muchedumbre estaba sin provisiones, rogaban á Jesucristo que despidiese á las turbas para que se procuraran comida en los lugares próximos; pero á esta demanda repuso Jesús: «dadles vosotros de comer.» Como ya los discípulos habían hablado de comprar provisiones, entendieron las palabras del Señor, como era natural, en el sentido de procurar alimento á las turbas por los medios ordinarios y comunes, parte reuniendo las provisiones que pudiera haber allí, parte comprando lo que faltase: por eso empezaron á recorrer los grupos para examinar los elementos con que podían contar, y á conferir entre sí sobre el dinero que sería necesario para comprar pan para tanta muchedumbre, si como era cierto, las turbas no contaban sino con alguna provisión insignificante. Oyéndolos Jesucristo discurrir en ese sentido, dijo á Felipe tentándole, esto es, sondeándole y haciendole manifestar más todavía sus cálculos tan ajenos del designio que abrigaba Jesucristo: de donde, πόθεν, esto es, como se ve por la respuesta de San Felipe, ¿de qué fondos, no de qué lugar, compraremos pan para tanta muchedumbre?

San Juan abre la escena por la pregunta del Señor á San Felipe, omitiendo lo que había precedido, porque el milagro de la multiplicación de los panes fué una introducción al discurso sobre la Eucaristía que inmediatamente se siguió, y el Evangelista quiso hacer resaltar ese enlace presentando á Jesucristo preparando por sí mismo el suceso como ordenado á ese fin. San Felipe en su respuesta expresa la imposibilidad en que estaban de socorrer á la muchedumbre, pues para dar un bocado á cada uno no bastarían 200 denarios, cuanto más para satisfacer su hambre. Y pues no tenían ni siquiera los 200 denarios, no había que pensar en ejecutar la indicación que hiciera Jesucristo.

Otros Apóstoles entretanto examinaban las provisiones de la turba para recogerlas y ver si con esa ayuda podía hacerse algo. Pero no hallaron más que cinco panes de cebada y dos pequeños peces que San Andrés encontró en poder de un muchacho. Aquí también como en Caná, Jesús quiere ante todo hacer patente á todos el milagro; y su coloquio con los Apóstoles y las averiguaciones que les permite hacer no van enderezadas á otro fin que el de hacer patente á todos que la falta de recursos era absoluta; y para que así, cuando se vieran satisfechos conociesen con toda evidencia lo sobrenatural del efecto.

Después que todos estuvieron plenamente convencidos de que no había más provisiones que los cinco panes y dos peces, da orden Jesucristo de que se vaya colocando la turba por secciones de á ciento y de á cincuenta, como lo dice San Marcos; y ya colocados en orden, «tomó Jesús los panes, dice San Juan, y dadas las gracias, los repartió á los que estaban sentados, haciendo lo mismo con los peces, tomando cada uno cuanto quiso. Cuando estuvieron satisfechos dijo á sus discípulos: «recoged los pedazos que han sobrado, para que no se pierdan». Recogiéronlos, pues, y llenaron doce canastas de fragmentos de los cinco panes de cebada, que sobraron á los que habían comido» (10-13). Lo mismo ahora que en el coloquio de introducción, Jesucristo tiene ante la vista hacer á todos tes-

tigos manifiestos del milagro: por eso se sirve, como dice San Marcos, del ministerio de los Apóstoles alargándoles el pan que se iba multiplicando entre sus manos para que los Apóstoles lo repartieran inmediatamente á las turbas. Después de comer, hizo á sus discípulos recoger los fragmentoe sobrantes para que la vista de unos restos que excedían con mucho la cantidad con que habían comenzado la comida, acabase de grabar en su espíritu la grandeza del prodigio. Bien hubiera podido Jesucristo, si quisiera, crear de la nada pan y peces; sin embargo, aquí como en Caná, prefirió obrar sobre materia preexistente para alejar de los circunstantes la idea de algun influjo mágico.

Efectos del milagro.—«Como vieron aquellos hombres que Jesús había hecho un milagro, decían: éste es en verdad ***el Profeta, aquél que ha de venir al mundo.***» οὗτός ἐστιν ὁ προφήτης, ὁ ἐρχόμενος εἰς τον κόσμον. Habiendo, pues, conocido Jesús que vendrían á cogerle y hacerle Rey, huyó de nuevo al monte él solo».—Ο προφήτης ὁ ἐρχόμενος: el doble artículo demuestra el sentido enfático de las palabras. No se trata de un Profeta cualquiera, sino de un Profeta determinado, conocido por el pueblo con la denominación antonomástica de ***el Profeta que ha de venir***, y prometido por Dios bajo el mismo concepto. Así, en efecto, estaba predicho el Mesías en el Deuteronomio 15, 18. Según eso, aclamar la muchedumbre á Jesús como el Profeta que había de venir, equivale á aclamarle Mesías. Por eso también pretende proclamarle Rey. No contento San Juan con la simple narración del milagro, consigna además el testimonio de toda la muchedumbre, la cual reconoce el carácter sobrenatural del hecho, y como consecuencia y señal práctica, el propósito que concibió de levantar por Rey á Jesucristo. El Señor, sin embargo, que estaba muy distante de pretender el reino temporal, huyó para evitar un tumulto.

CAPÍTULO II.

MILAGROS EN EL CUERPO HUMANO.

Estos son los más frecuentes en el ministerio de Jesucristo por ser innumerables las curaciones que obró de todo género de enfermedades.

Por razón de la índole misma de las enfermedades, pueden dividirse las curaciones en tres clases: 1.ª, de enfermedades exteriores sin lesión orgánica, por ejemplo, la lepra; 2.ª, de enfermedades acompañadas de lesión orgánica, aunque sin pérdida del aparato mismo ó del miembro afectado de la enfermedad: cojos y paralíticos; 3.ª, de enfermedades acompañadas de pérdida ó carencia del miembro ú órgano vital propio: ciegos de nacimiento.

Por razón del modo con que obraba el Señor las curaciones, también pueden dividirse en tres clases: 1.ª, curaciones por contacto y mediante un tratamiento material; 2.ª, curaciones en virtud de sola la palabra; 3.ª, curaciones á distancia.

Esta última división nos parece la más adaptada á nuestro propósito; porque nuestro objeto es proponer los milagros del Señor, en orden á refutar las objeciones con que la crítica incrédula los impugna.

§ I. Curaciones por contacto y mediante un tratamiento material.

No hay en todo el Evangelio un ejemplo en que esté tan marcado este procedimiento en sus dos elementos como el que refiere San Marcos 7, 32-37. Semejante á éste es el del ciego del cap. 9 de San Juan, pues allí también se vale Jesús de un medio corpóreo cual es el polvo y la saliva; pero si el segundo elemento aparece más pronunciado, el primero que consiste

en el contacto de sus manos, no aparece tan de relieve como en el que examinamos: así, que teniendo en cuenta el conjunto, la curación de que habla San Marcos, es en este género más material, digámoslo así, que la de que habla San Juan. La narración es breve y no ofrece dificultad exegética de momento. «Presentaron á Jesús un sordo-mudo (κωφὸν καὶ μογγιλάλον) y le suplicaban le impusiese la mano. Jesús, tomándole aparte de entre la muchedumbre, metió sus dedos en los oídos del sordo, y habiendo escupido tocó con la saliva en su lengua y mirando al cielo exclamó dando un gemido: Ephpheta: ábrete. Y abriéronsele los oídos y se resolvió la ligadura de su lengua, y hablaba perfectamente» (ἐλάλει ὀρθῶς).

Algunos intérpretes creen que el paciente no era propiamente mudo, sino tartamudo, pues el texto le llama μογγιλάλος; y confirman su opinión con las palabras del texto que expresan la curación: «y hablaba rectamente ὀρθῶς»: palabras que parecen oponerse directamente más bien á la torpeza de la lengua que á una absoluta mudez; pero es cierto que era completamente mudo. En la palabra griega no hay dificultad, pues los traductores griegos del Antiguo Testamento, la emplean como la equivalente á la hebrea *ilem*, que significa no tartamudo sino mudo, y precisamente lo hacen en el pasaje de Isaías (35, 6) que predice los milagros del Mesías, donde es claro que no había de proponerse como ejemplo de un milagro estupendo la corrección de simple tartamudez. Además, en el encomio que luego hace la turba refiriéndose á este milagro, llama al paciente αλάλον = mudo.

La circunstancia de haber separado Jesús al sordo de la muchedumbre, y mucho más la del procedimiento que emplea metiéndole los dedos en los oídos como tratando de quitar algún obstáculo material, y ungiendo con saliva su lengua como si en la substancia de la saliva hubiera algún elemento terapéutico de maravillosa eficacia, han suministrado abundante pábulo á los partidarios de la explicación natural para confirmar su opinión con este ejemplo, no queriendo ver en la manipulación de los oídos otra cosa que la ablación de un im-

pedimento que obstruía el canal auditivo, y en la unción con la saliva, á la que, según ellos, acompañó otro ingrediente terapéutico, la aplicación de un remedio exquisito para corregir la torpeza y dar expedición á los órganos vocales. Pero tales explicaciones son quiméricas; ya porque nada de eso dice el texto, ya porque si tan obvios eran los remedios, pudieran sanarle los médicos; ya porque el Evangelio refiere este hecho junto con otros evidentemente milagrosos, como uno de ellos; ya finalmente, porque quien tenía virtud para sanar de graves enfermedades con sola su palabra, no tenía necesidad de medicamentos auxiliares.—La voz ephpheta ó Εφφαθα que conservó San Marcos, es la sira *etpatach* (1) = sé abierto ó ábrete.

Schegg opina que las dos acciones de meter los dedos en los oídos y tocar la lengua del sordo-mudo fueron simultáneas, y que por consiguiente, Jesús escupió directamente en la lengua del paciente. Pero los intérpretes en general explican el pasaje diciendo que Jesús ungió con saliva sus dedos y con ellos tocó la lengua del mudo. El texto expresa la sucesión cuando dice que Jesús, habiendo escupido, tocó (πτύσας ἥψατο) la lengua del mudo. El participio de aoristo expresa una acción consumada antes del contacto, distinguiendo entre escupir y tocar, y significando por lo mismo que le tocó no directamente con sola la saliva, sino con la mano. Esta explicación es también más conforme ya al significado del verbo *tocar*, el cual no se aplicaría con propiedad á la acción de escupir, ya á lo que parece pedir la delicadeza, pues el escupir directamente en la boca del mudo no hubiera sido tan decoroso.

Otras veces sanó Jesús á varios enfermos con solo el contacto de sus manos, sin tratamiento intermedio, como al leproso de que hablan San Marcos, 1, 41; San Mateo, 8, 2, y San Lucas, 5, 12. No debe, sin embargo, creerse que siempre que

---

(1) *Etpatach* es imperativo de etpeel ó etpaal del verbo *phetach*.

un Evangelista omite la mención del contacto, dejara éste de intervenir; los Evangelistas varían en sus narraciones, expresando á veces el contacto y omitiéndolo otras en casos en que intervino, como en la curación del ciego de Jericó.

§ II. Curaciones efectuadas por sola la palabra.

Como ejemplo de curación en virtud de sola la palabra, sin tratamiento intermedio, ni contacto, citaremos la del paralítico de Cafarnaum conducido en la camilla por cuatro hombres. Esta curación la refieren los tres sinópticos, conviniendo todos en que no intervino contacto alguno, ni de instrumento intermedio ni de las manos. San Mateo refiere únicamente, como suele, la substancia del hecho; San Lucas y San Marcos añaden algunas circunstancias encaminadas á hacer resaltar la fe viva, tanto del paralítico como de los portadores. Estando Jesús en Cafarnaum, dentro de una casa, había á la puerta una gran muchedumbre que, como de costumbre, seguía á Jesucristo. Un paralítico quiso aprovechar esta coyuntura para alcanzar la salud; pero no pudiendo presentarse por su pie ante Jesús, hízose conducir en su camilla por cuatro hombres, los cuales, no pudiendo atravesar por entre la muchedumbre por ser grande y apretada, se subieron al terrado, y desde allí, por una abertura que hicieron, descolgaron la camilla á la pieza donde Jesús estaba. «Como el Señor, dice San Marcos, vió la fe de aquellos hombres, dijo al paralítico:—Hijo, perdonados te son tus pecados. Había allí algunos escribas, los cuales pensaban en sus corazones: ¿Cómo habla así éste? Blasfema. ¿Quién puede perdonar los pecados sino sólo Dios? Conociendo Jesús estos pensamientos, les dijo: ¿por qué pensais ésto en vuestros corazones? ¿Qué es más fácil, decir al paralítico: tus pecados te son perdonados, ó decirle: levántate, toma tu camilla y anda? Pues para que veais que el Hijo del hombre tiene poder en la tierra para perdonar los pecados, á ti te mando (dice al paralítico): levántate, toma tu camilla y ve

á tu casa. Y al punto se levantó aquél, y tomando en hombros su camilla marchó á vista de todos.»

La narración no ofrece dificultad alguna: la subida de los portadores de la camilla á lo alto de la casa es fácil de explicar, si se tiene en cuenta que en las casas de Palestina había dos escaleras para subir al terrado, una interior y otra exterior; por ésta última subieron los portadores. Respecto á la acción de Jesús sobre el paralítico, primero le perdona sus pecados por la viva fe de que vió animados á él y á los portadores. Esta fe no era únicamente la persuasión acerca del poder curativo de Jesús, ni la firme confianza de alcanzar la curación, sino la fe viva sobre la dignidad de Jesús como Mesías y como Legado extraordinario de Dios, de la cual, como de raíz procedía la persuasión acerca del poder curativo en Jesús y la confianza de alcanzar la curación; pues la confianza de obtener la salud corporal no es condición que de suyo conduzca á la remisión de los pecados; porque ésta, como de orden sobrenatural y espiritual, exige también disposiciones proporcionadas.

Jesús dice al paralítico no αφεωνται, *remittantur*, como trasladó Erasmo, sino αφιενται, *remittuntur*, significando la remisión real é inmediata y no solamente el deseo de la misma, ó la súplica en orden á alcanzarla.

Tampoco hace, como pretende Weiss (1), el oficio de simple intermediario que anuncia como Legado divino un perdón concedido por Dios y *transmitido* por su mediación, sino que se lo otorga él mismo en virtud de un poder que le es propio, como lo demuestra con evidencia el contexto. Precisamente los escribas que se hallaban presentes proponen contra Jesucristo la dificultad de que sólo Dios puede perdonar los pecados, y Jesucristo refuta esta objeción asegurando que él posee

(1) Verkundigt Jesus dem Gelähmten dass ihm (durh ihn von Gott) die Sünden vergeben werden: anuncia Jesús al paralítico que por su mediación Dios le perdona los pecados. Comm über d. Mark. Evangelium, in h. l.

en su persona este poder, y que en virtud de él ha pronunciado las palabras que dirigió al paralítico.

Verdad es que ese poder que tiene Cristo como hombre reside en él en virtud de la unión hipostática con el Verbo, y por consiguiente, comunicado de la divinidad; pero una cosa es que el poder que posee Cristo le posea por comunicación de la divinidad, y otra muy diversa que no perdone por sí, sino que se limite á anunciar el perdón. En el primer caso, el poder remisivo reside en Cristo; en el segundo no. Después de concederle el perdón de sus pecados, concede también al paralítico la salud corporal. Desde luego había determinado concedérsela; pero quiso librar el alma del paciente de la enfermedad de la culpa antes que su cuerpo de la parálisis por dos razones: la primera para mostrar que tenía poder para perdonar pecados; la segunda para dar á entender que muchas veces la causa de las enfermedades corporales está en las culpas del alma.

§ III.—Curaciones á distancia.

Aunque las curaciones á distancia obradas por el Señor fueron en gran número, bastará citar la del criado del Centurión, que refieren San Mateo, 8, 5 sigg., y San Lucas, 7, 1 sigg. Había en Cafarnaum un Centurión que tenía un criado paralítico y próximo á la muerte, al cual estimaba mucho. Con el deseo de conservarle, resolvió pedir á Jesús la salud del criado; pero no atreviéndose á ir en persona, envió en su nombre á algunos varones principales de la ciudad, los cuales, presentándose al Señor, le expusieron la petición del Centurión, añadiendo que merecía ser oído por su religiosidad y rogándole que viniese con ellos y sanase al criado. Jesús condescendió y dirigíase á la casa; pero le salieron al encuentro nuevos criados, diciéndole de parte del Centurión que no se molestara; los cuales, llegando á su presencia y hablando en nombre del que les enviaba, dijeron: «Señor, no te molestes, porque no merezco que entres en mi casa; por eso tampoco

me he juzgado digno de ir en persona á ti; pero manda solamente de palabra, y sanará mi criado. Porque yo mismo, que soy un hombre puesto bajo el poder de otro, tengo á mis órdenes soldados, y digo á éste: vé, y va, y al otro: ven, y viene, y á mi criado: haz esto, y lo hace.» Oyendo Jesús este recado, se admiró, y vuelto á las turbas que le seguían, dijo: «De verdad os digo que ni en Israel hallé tan grande fe.» Y vueltos á casa los enviados, hallaron sano al criado que había estado enfermo.

Entre las narraciones de San Mateo y San Lucas hay algunas divergencias. No merece atención la de que San Mateo llama al muchacho παῖς y San Lucas δοῦλος; pues παῖς no significa solamente *hijo*, sino también criado. Corresponde á la voz hebrea *naar* y á la castellana *muchacho*, las cuales se emplean indistintamente para significar los hijos y los criados. Más importante es la segunda. San Mateo parece decir que se presentó á Jesús el mismo Centurión, mientras que San Lucas excluye expresamente esta circunstancia, diciendo que el Centurión envió dos veces mensajeros por no atreverse á comparecer en persona. Algunos intérpretes han querido decir que los Evangelistas hablan de dos hechos diversos; pero las circunstancias de tiempo, lugar, personas, enfermedad y palabras con que hace la súplica el Centurión, excluyen absolutamente tal explicación, demostrando que se trata del mismo acontecimiento. Los incrédulos admiten dos versiones diversas en la narración, suponiendo que en alguna de ellas se mezcló alguna circunstancia inexacta.

Pero en realidad no hay oposición alguna. San Mateo refiere el hecho sumariamente, como suele, ciñéndose á la substancia de la historia, sin descender á pormenores de segundo orden, como es la circunstancia de que el Centurión hablara por sí ó por medio de enviados. San Lucas lo refiere especificando todas sus circunstancias. San Mateo pudo tanto más fácilmente prescindir de los pormenores de la historia, cuanto que los enviados hacen su petición al Señor hablando enteramente en nombre y con las mismas palabras

del Centurión, y como si éste estuviera presente (1). Por la misma razón de simplificar omite San Mateo el segundo recado. Además, como sólo propone la petición del Centurión y no la expresión de la misma por los enviados que la alteraron, omite también la circunstancia de haber sido invitado Jesús á ir á la casa del enfermo; y en efecto, esta circunstancia de ningún modo estaba expresada en la súplica del Centurión, sino que la añadieron los enviados por cuenta propia. El encargo de invitar al Señor á descender á su casa es incómpatible con el sentimiento que después muestra el Centurión de creerse indigno de que entre el Señor en ella.

Resta conciliar consigo misma la narración del tercer Evangelio. En la narración de San Lucas los primeros enviados del Centurión, expresando la petición de éste, invitan á Jesús á ir á la casa del doliente: ¿cómo puede esto conciliarse con lo que el Centurión dice por los segundos enviados en el v. 6, donde claramente expresa la intención contraria? Algunos responden que el Centurión cambió de dictamen; pero observa

---

(1) S. Agustín, de Cons. Evang., 2, 20.49 (Mign., 34, 1101), Tol., in Luc., 7, 1; Knab., in Matt., t. I, 313; in Luc., p. 246. Otros intérpretes, como Lapide, á quien sigue el Dr. Schanz, prefieren reducir la narración de San Lucas á la de San Mateo, diciendo que al principio envió el Centurión al Señor mensajeros en su nombre; pero que al fin vino él mismo en persona. Dos razones les mueven á esta solución: primera, que la narración de San Mateo no puede explicarse sin admitir la presencia personal del Centurión ante Jesucristo; segunda, que sin ella tampoco es posible explicar el v. 8 de San Lucas; tal modo de hablar en nombre ajeno es inconcebible. Por eso, según Schanz, la narración de San Mateo expresa la historia genuina en su última parte, ó sea en el coloquio del Centurión con Jesucristo, omitiendo la primera; la de San Lucas representa la contracción de las dos partes en el coloquio de los enviados. El Centurión sugirió á éstos las palabras del v. 6, y ellos las proponen á Jesucristo en tercera persona; la tradición oral contrajo ambos coloquios en uno solo, reteniendo las palabras mismas del Centurión (Schanz, Comm. über das Evang. des heil. Matth., p. 250; y über Luk., p. 235). Pero esta solución es inconciliable con los versículos 6.7.10, que excluyen positivamente la presencia del Centurión.

juiciosamente Toledo que no es esto creíble en tan breve espacio de tiempo, y que además las palabras del Centurión en el v. 6 expresan su disposición en el tiempo en que despachó los primeros mensajeros. Tampoco puede decirse que mintiera. La solución es que los enviados propusieron la súplica del Centurión, no como éste se lo encargó, sino modificándola en un sentido que les pareció más conveniente.

En sus últimas palabras expresa el Centurión el concepto altísimo que de Cristo se había formado; pues le atribuye el dominio sobre la salud y la enfermedad, la vida y la muerte, como sobre servidores propios, mucho más todavía que un jefe ó un amo tiene dominio y ejerce imperio sobre sus subordinados. Esta es la fuerza que encierra el argumento que hace el Centurión, y éste el sentido de la comparación que emplea: no es un argumento *à pari* sino *à fortiori*, porque la expresión: ***sub potestate constitutus:*** ὑπο εξὑσιαν τασσόμενος no significa constituído *en* dignidad, sino *bajo* autoridad ajena, como lo demuestra evidentemente la misma preposición en el inciso siguiente: ἔχων ὑπ' ἐμαυτον στρατιώτας que tengo soldados *debajo de mí.*

Con esta ocasión suelen preguntar los intérpretes si el Centurión alcanzó á conocer la divinidad de Jesucristo. Toledo responde afirmativamente; porque aunque es verdad, dice, que un hombre puede recibir de Dios el poder de obrar milagros sólo con el imperio de su palabra, no puede, sin embargo, pedirse indiferentemente á un hombre que lo haga así, ni afirmarse que si lo manda, se hará; porque á solo Dios pertenece hacer milagros cuantas veces quisiere. Pedir, pues, como lo hace el Centurión, que Jesús haga un milagro con sólo el imperio de su palabra, y esperar que si lo manda se ejecutará la obra milagrosa, equivale á atribuirle un poder divino.

Difícil es, sin embargo, que el Centurión alcanzase á penetrar la naturaleza divina de Jesucristo por más que su fe fuera mayor que la de los judíos en general, cuando los mismos Apóstoles no conocían en este tiempo distintamente esa dignidad de Jesús; pues según la opinión común de los Padres, en armonía con el contexto del pasaje y de todo el Evangelio,

San Pedro fué el primero que en su confesión (Matt. 16, 16) proclamó la divinidad del Señor, y esta confesión fué indudablemente posterior á la historia del Centurión. Para salvar la verdad de las palabras del Centurión, basta admitir que reconocía en Jesucristo al Mesías en calidad de Enviado extraordinario de Dios, á quien había éste comunicado sus designios regeneradores y revestido de un poder muy superior al de los demás Profetas y varones santos, de manera que por razón de su misión misma debía tener, no sólo el poder de obrar maravillas, sino también la facultad de regular su uso. Esta idea tan aventajada había alcanzado el Centurión parte por la noticia de otros milagros; parte porque Jesús se proclamaba Mesías, y éste, según la idea judaica, había de ser un ministro extraordinario de Jehová; parte, finalmente, y sobre todo, mediante la ilustración interior de la gracia. Vivamente conmovido Jesús por la fe del Centurión y por su humildad, accede á su petición y desde el punto donde le hallaron los segundos enviados, mandó á la enfermedad que dejara al enfermo, y el enfermo sanó en el mismo instante, sin necesidad alguna ni de contacto, ni siquiera de presentarse ante el doliente.

CAPÍTULO III.

MILAGROS OBRADOS SOBRE LOS ESPÍRITUS INFERNALES.

Las expulsiones de espíritus infernales de los cuerpos humanos obradas por Jesucristo fueron en gran número; y relativamente quizá fueron más los prodigios de este género que los de cualquier otro. Jesucristo había venido al mundo á destruir el imperio del demonio, y los prodigios que obró sanando enfermos y resucitando muertos eran argumento del poder que tenía para arrojar del mundo al fuerte armado que tiranizaba las almas. Y así como ninguna de las vejaciones que sufre el hombre representa tan al vivo el imperio tiránico de Satanás por la culpa como la posesión diabólica, del mismo

modo ninguno tampoco como la expulsión de demonios era una imagen tan viva de la expulsión del mal espíritu de las almas y de la destrucción de su imperio. Esta es la causa de la grande importancia que Jesucristo y los Evangelistas dan á este género de prodigios.

§ Único.—Los endemoniados de Gadara.

Entre los muchos milagros de este género, vamos á exponer el principal, que refieren todos los sinópticos; San Mateo 8, 29 y siguientes; San Marcos 5, 1-17, y San Lucas 8, 26-37. La razón de haberle consignado todos tres Evangelistas es porque uno de los poseídos tocaba el grado supremo de posesión demoníaca. La identidad de argumento de las tres narraciones consta por el conjunto de circunstancias que le acompañan: el lugar es idéntico, el país de Gerasa; lo es también el tiempo, después de la tempestad; lo es igualmente el coloquío de Jesucristo con el demonio. Las narraciones de San Marcos y San Lucas se diferencian muy poco; San Mateo es mucho más breve, como acostumbra, conforme al fin que se proponía. La narración, cual se halla en San Marcos, puede dividirse en cuatro partes: 1.ª (1-5), descripción del demoniaco; 2.ª (6-10), coloquio entre Jesús y el demonio; 3.ª (11-13), expulsión de los malos espíritus; 4.ª (14-17), consecuencias del milagro.

Primera parte.—«Habiendo pasado Jesucristo y los Apóstoles al otro lado del mar, al país de los gerasenos, al salir Jesús del mar le salió al encuentro, de unos sepulcros, un hombre con espíritu inmundo, el cual tenía su habitación en los sepulcros y ni aun con cadenas podía nadie sujetarle; porque aunque había sido muchas veces amarrado con grillos y cadenas, había arrancado de sí las cadenas y desmenuzado los grillos, y nadie podía domarle: estaba noche y día en los sepulcros y en los montes dando gritos é hiriéndose con piedras.»

En el v. 1 se indica el lugar del milagro, que fué el país de los gerasenos, al otro lado del mar de Genesaret. En el texto

griego de San Marcos y San Lucas la mayor parte de los códices leen Γερασηνῶν, algunos Γεργεσηνῶν. San Mateo Γαδαρηνῶν. La reducción de Γαδαρηνῶν á Γερασηνων no es difícil, si se tiene en cuenta el sonido sibilante *(ds* ó *ts)* que los habitantes de la orilla oriental del lago daban y dan á la letra *dalet*, pues de ese modo fácilmente pudo cambiarse la *s* en *d*, y de Gerasa resultar Gera*d*a. Si á esto se añade la inclinación á trasponer el orden de las sílabas, obtendremos finalmente la dicción *Gedara*. La lectura Γεργεσηνων aparece por primera vez en tiempo de Orígenes, y por tanto puede prescindirse de ella (1).

San Marcos y San Lucas sólo hablan de un endemoniado, mientras San Mateo dice que fueron dos; pero no hay contradicción entre ambas narraciones, pues San Marcos y San Lucas al hablar de uno no dicen que fuera *solo*. La razón de haberse fijado en uno de ellos puede ser, que San Marcos y San Lucas, para hacer resaltar más la grandeza del milagro quisieron describir por menudo, como lo hacen, el grado extremo de posesión demoníaca; y como este grado no convenía sino al uno de ellos, omitieron hablar del otro. Así se explica por qué San Mateo, que habla de los dos, se contenta con decir: *saevi nimis;* χαλεποι λιαν, *muy feroces,* sin descender á pormenores que no convenían á ambos. San Marcos hace inmediatamente una viva descripción del endemoniado, comenzando por la habitación que ocupaba. Dice que su morada era en los sepulcros, y en los montes dando ahullidos (κράζων) y haciéndose cortaduras (κατακόπτων ἑαυτον) con piedras. La descripción tan viva del estado lamentable del poseso se ordena á hacer resaltar más la grandeza del milagro.

Dada la disposición de los monumentos sepulcrales entre los judíos podían ofrecer un albergue á los que por cualquier causa vagaban fuera del poblado por los desiertos. Los monumentos

(1) Theolog. Quartalschrift, 1895, tercer cuaderno, p. 503 y siguientes. San Jerónimo, sin embargo, nota que Gergesa fué una ciudad de la tribu de Manasés, y la identifica con Gerasa y Gedara. Véase de situ et Nomin. Migne. P. L. 23 col. 899 y 903.

sepulcrales de las familias acomodadas se hallaban fuera de las ciudades á alguna distancia, y constaban de una concavidad abierta por la naturaleza ó por el arte en peña viva; esta cavidad formaba el vestíbulo de todo el monumento: en las paredes interiores, formadas por la roca alrededor de la concavidad de entrada, abríanse los nichos donde se depositaban los cadáveres. Cada familia poseía ordinariamente su monumento sepulcral propio, en el que naturalmente había muchos nichos vacíos, en éstos y en la concavidad de entrada podían guarecerse perfectamente los vagabundos (1). In spiritu inmundo: εν πνευματι ακαθαρτῳ: בְּרוּחַ טְמֵאָת con espíritu inmundo: singular indefinido por plural, como se ve por el contexto siguiente.

El estado del poseso era lamentable: ya nadie podía sujetarlo con cadenas, ni grillos, porque muchas veces se había desprendido de las primeras y hecho pedazos (συντετρῖφθαι) los grillos. Aplicábanse éstos á los pies y, como entre los romanos, eran frecuentemente de madera.—«Y estaba constantemente en los sepulcros y en los montes dando aullidos é hiriéndose con piedras.» Como se ve por la narración precedente, no estaba abandonado y dejado á su albedrío, como si los judíos no recogieran á los frenéticos á lugar seguro; sino que se había huído, y no habían podido volverle á coger: el adverbio *siempre* ó *constantemente* no indica, por lo tanto, costumbre admitida (2), sino que debe restringirse al tiempo transcurrido desde su fuga. Los clamores y aullidos, y sobre todo, las heridas que se infería con piedras, según parece, puntiagudas (κατακοπτων), indican un grado extremo de frenesí.

Segunda parte. — Coloquio de Jesucristo con el demonio. «Viendo éste á Jesús de lejos, corrió y adoróle; y clamando con gran voz, dijo: ¿qué hay entre mí y entre ti, Jesús Hijo

---

(1) Jahn Archeologia. Migu. Curs. S. S., t. II, col. 949. Glaire, Introducción, t. II.

(2) Renan (*Vie de Jés.*, p. 273) supone que era costumbre dejar que anduvieran vagabundos los locos furiosos. Ces fous qu'on laissait errer... No se hizo cargo de todas las circunstancias de la narración.

del Dios Altísimo? Te conjuro por Dios no me atormentes; porque Jesús le compelía á salir, diciendo: sal, espíritu inmundo, del hombre. Preguntóle Jesús: ¿cuál es tu nombre? el demonio respondió: Legión es mi nombre, porque somos muchos: y le rogaba mucho no le arrojara fuera de aquella región (6 10).» Según San Marcos y San Lucas, el endemoniado, apenas divisó á Jesús saltar á tierra, se dirigió á él y le adoró: San Marcos precisa todavía más las circunstancias, diciendo que corrió hacia él. San Mateo no dice expresamente que los endemoniados corrieran á acercarse al Señor, pero lo expresa de una manera equivalente, pues dice que le salieron al encuentro. No hicieron los demonios esta demostración de grado, sino parte forzados por el poder soberano de Cristo, parte por alcanzar no ser arrojados de su morada. En el diálogo que en seguida se establece, el que habla con Jesucristo no es el endemoniado, sino el demonio mismo; pues la pregunta que el Señor hace va dirigida al demonio: este es, por tanto, quien exclama: «¡no me atormentes!» Cuál sea el tormento de que se trata, lo declara inmediatamente el Evangelista, alegando la causa de la súplica del demonio: *porque decía: sal del hombre*. Lo que atormentaba al demonio era haber de abandonar el cuerpo del poseso. El mandato lo pronunció Jesucristo luego que se acercó á él el endemoniado, antes que comenzara á hablar el demonio.

Previendo éste que iba á ser expelido, corrió á postrarse y á adorar á Jesucristo, no por reverencia sino para probar si por este medio conseguía evitar la expulsión. Es verdad que quien corría corporalmente era el poseso; pero el principio que le impelía era el espíritu infernal que dominaba su organismo. De que el demonio llame á Jesucristo *Hijo de Dios* y aun de que afirme expresamente: «*sé quien eres*, el Santo ó Ungido de Dios: tú eres *el Hijo de Dios*» (1), no se puede concluir con cer-

(1) Luc., 4, 3.41. Aunque la aseveración *sé quien eres*, no se lee como afirmada por el demonio, sino en el v. 34 donde sin embargo sólo se dice: eres el *Santo* de Dios y no: el *Hijo* de Dios, es evidente

tidumbre que los demonios supieran que Jesucristo era en efecto el Mesías é Hijo de Dios; porque el demonio podía decir eso ó mintiendo ó conjeturando; pero las palabras que en el pasaje citado añade San Lucas: «*porque sabían* que era el Cristo», no parece dejan duda de que en efecto el demonio conocía quién era Jesucristo; pues no podía el Evangelista afirmar que el demonio lo sabía, si no era verdad.

Ni tiene nada de extraño que el demonio lo supiera; pues desde el principio de su vida pública oía al Señor proclamarse Hijo de Dios (San Juan, 5, 17 sig.), y le veía obrar por virtud propia verdaderos milagros que excedían las fuerzas todas de la naturaleza. Ya la voz del cielo en el bautismo (San Mateo, 3, 17) había infundido en ellos la sospecha que fué confirmada con la experiencia de los milagros y pasó á ser certidumbre más adelante. A pesar de esto se explica su empeño en procurarle la muerte por el odio que le tenía y la condición mortal á que el Señor quiso sujetarse: el odio les impelía; la condición mortal les permitía realizar y poner por obra sus deseos, cuando menos por medio de los hombres; como profanan hoy el Santísimo Sacramento por medio de los sectarios, aunque saben que está presente en la Eucaristía.

Por la respuesta que da el mal espíritu: «mi nombre es Legión, porque somos muchos», se ve que el espíritu maligno que poseía á aquel hombre no era único; y como en el diálogo con Jesucristo el Evangelista introduce al demonio hablando constantemente en número singular, aun después de declarar que no era único, los intérpretes tratan de allanar la dificultad gramatical del número diciendo ó que hablaba un solo demonio en nombre suyo y de los demás, ó que lo hacía el endemoniado en nombre de los demonios, por ser único instrumento de todos ellos. Pero nos parece mucho más acertado

---

que debe extenderse á la expresión de este predicado en el v. 41, pues afirma San Lucas que al salir los demonios de los posesos, decían: «*tú eres el Hijo de Dios*, porque *sabían* era el Cristo»: no lo afirmaban por conjetura ó con mentira, sino á ciencia cierta.

decir con Schanz que en todo el diálogo el conjunto de todos los demonios se toma como una colectividad; así lo demuestra: 1.°) La pregunta de Jesucristo, quien conociendo perfectamente cuántos eran y previendo la respuesta, pregunta: ¿cuál es *tu* nombre? 2.°) La respuesta del espíritu: *mi* nombre es Legión. 3.°) Las palabras primeras del mal espíritu: no *me* atormentes. Estas expresiones no serían propias si hablara uno en nombre de todos, pues la pregunta debiera ser: ¿cuál es *vuestro* nombre?, y la respuesta: *nuestro* nombre es Legión. Menos todavía podía el poseso hablar en nombre de los demonios, pues no había entre él y ellos ni identidad ni sociedad alguna; los miembros de aquel desgraciado eran un puro instrumento de la violencia diabólica. El fundamento para la reducción de la muchedumbre á la unidad era el sujeto de la posesión, que era un individuo único, y así ofrecía al exterior las apariencias de la unidad. Cuál fuera el número preciso ó aproximado no lo expresa directamente el texto.

Viendo los espíritus que no podían evitar la expulsión, piden que á lo menos no los arroje de la región. San Lucas expresa la súplica de los malos espíritus en esta forma: rogábanle que no les mandara ir al abismo. Si la voz χώρα pudiera entenderse de toda la tierra, ya se ve cómo ser echado de la región es lo mismo que ser precipitado en el Infierno; pero la equivalencia no se descubre si χώρα es una región determinada, á no ser que se admita que, á semejanza de los ángeles, también los demonios tienen repartido el Universo de tal modo, que sobre una región no puede cargar un número indefinido de ellos.

Tercera parte.—«Había allí cerca del monte una grande piara de puercos paciendo. Los espíritus le rogaban, diciendo: envíanos á los puercos para que entremos en ellos. Jesús les concede su petición, y saliendo los espíritus inmundos, entraron en los puercos, y la piara se precipitó al mar con gran ímpetu, hasta el número de 2.000, ahogándose todos» (11-13).

El Señor concedió á los demonios su última petición. Como introducción al suceso, describen los Evangelistas la presencia

de una piara en aquellos parajes. San Marcos y San Lucas dan á entender que estaba próxima, pues dicen: ἦν εκεῖ, había allí. San Mateo escribe: ἦν δὲ δε μακρὰν, *había á lo lejos*. Algunos racionalistas, que en todo quieren ver contradicciones en la Escritura, se apresuran á consignar la que aparece en este lugar entre San Mateo y los otros dos sinópticos; si se les replica que la Vulgata traduce *non* longe, y que, por consiguiente, los códices griegos más antiguos leían sin duda οὐ μακρὰν, responden que esa lectura es una corrección del armonismo. El contexto de San Mateo mismo demuestra, sin embargo, con toda evidencia que no podía ser considerable la distancia, y que, por tanto, ó escribió efectivamente *no lejos*, ó entendió el adverbio μακραν de una distancia relativa: *á lo lejos*, es decir, á alguna distancia. Habían pedido primero en general los malos espíritus al Señor que les permitiese quedar en aquel paraje; luego, designando en particular un punto que creían no se les negaría, piden pasar á los puercos, y el Señor se lo concedió. Saliendo, pues, del hombre, pasaron á ocupar á los puercos, los cuales apenas sintieron la presencia de los demonios se precipitaron en el mar en número de 2.000, quedando sepultados en las aguas.

Del gran número de puercos ocupado por los demonios aparece que éstos eran en gran número. No puede, sin embargo, decirse precisamente que á cada puerco hubiera de corresponder un demonio. Sobre la causa que movió á los puercos á precipitarse disienten los intérpretes; algunos creen que fueron los mismos demonios, los cuales, por hacer daño á los animales y á sus dueños, impelieron á los puercos á arrojarse al mar. Esta explicación no parece conciliarse con el contexto que precede, pues los demonios pidieron el tránsito precisamente para no verse precisados á descender al Infierno, y ahora tendrían que hacerlo perdida la posesión de los puercos. Además, el texto no dice que fueran precipitados, atribuyendo la causa á un agente extraño, sino dice: ὁρμησε, *se precipitó* (la piara), atribuyendo la acción á los mismos puercos. Éstos, sintiéndose agitados de inquietud y ardor interior, buscaron un refrigerio

en las aguas, de las cuales ó no pudieron ó no quisieron ya salir.

Por lo que toca á Jesucristo y á su cooperación al daño que sufrieron los dueños, no hay dificultad alguna; porque en virtud de su dominio supremo podía ó hacer ó permitir este daño, sobre todo pudiendo señalarse varias causas muy justificadas que pudieron intervenir, como son: el castigar la infracción de la ley mosaica; el hacer ver á los saduceos la existencia de los espíritus y el gran número de ellos que podían simultáneamente poseer el cuerpo del hombre, lo cual aparece con toda claridad en la entrada en los puercos; el hacer conocer á los habitantes del país cuán terrible es la posesión demoníaca; finalmente, pudo proponerse dar muestra de su poder, para de este modo mover á penitencia á los judíos.

Cuarta parte. 14-17. — Consecuencias del milagro. — Los pastores que guardaban los puercos anunciaron el suceso en ciudades y campos, y todos salieron á contemplar el espectáculo que presentaba el teatro de tan graves acontecimientos. Vieron al endemoniado sentado y tranquilo, cubierto de sus vestidos, que antes no admitía, en su sano juicio, con cuya vista se llenaron todos de temor, porque los que habían sido testigos de vista del suceso, referían á la concurrencia lo que había acaecido al hombre y á los puercos. En vista de esa relación, los habitantes del país rogaron á Jesucristo que se retirara de su tierra, por temor, sin duda, de mayores pérdidas.

CAPÍTULO IV.

DOMINIO DE JESUCRISTO SOBRE LA VIDA Y LA MUERTE.

§ I. Resurrección de Lázaro. (San Juan, cap. 11.)

El Evangelio nos habla de tres muertos restituídos á la vida por Jesucristo: la hija de Jairo, el hijo de la viuda de Naín y

Lázaro, el hermano de Marta y María, en el castillo de Betania. De los tres milagros, el tercero, referido sobre todo como suele hacerlo San Juan, reviste un carácter de solemnidad y probanza jurídica, que constituye una demostración invicta de la misión divina de Jesucristo. Por eso no ha podido menos de excitar vivísima contradicción en el campo de la incredulidad, y por eso tampoco podemos omitirlo entre los que nos hemos propuesto exponer. La narración abraza todo el cap. 11 de San Juan hasta el v. 46 de la que nada puede omitirse, pues todas sus partes son necesarias ó para el conocimiento exacto del milagro, ó para resolver las dificultades que la crítica suscita contra él.

Puede dividirse la narración en cinco partes: 1.ª (1-16), muerte de Lázaro y viaje de Jesucristo á Betania, que son como la introducción al argumento; 2.ª (17-27), coloquio de Jesús con Marta; 3.ª (28-33), coloquio con María; 4.ª (34-44), Jesús y Lázaro, resurrección de éste; 5.ª (45-46), consecuencias de la resurrección de Lázaro. La primera parte puede todavía subdividirse en dos miembros: 1.°, noticia sobre Lázaro y nueva de su enfermedad dada á Jesucristo (1-6); 2.°, resuelve Jesús ir á Betania y pónese en marcha (7-16). Jesucristo se hallaba á la sazón en la Perea, á donde se había retirado después del último viaje á Jerusalén á la fiesta de las Encenias (San Juan, 10, 40). Había elegido este punto, porque gozaba del favor de sus habitantes, entre los cuales era estimado el Bautista (San Juan, 10, 41.42), y, por consiguiente, estaba menos expuesto á las asechanzas de los judíos.

Primera parte.—Sección primera (1-6). «Había un enfermo llamado Lázaro de Betania, del castillo de Marta y María su hermana. Esta María era la que había ungido al Señor con bálsamo y secádole los pies con sus cabellos, cuyo hermano Lázaro estaba enfermo. Enviaron, pues, sus hermanas á Jesús un recado diciendo: Señor, hé aquí que el que amas, está enfermo.—Y oyéndolo Jesús, les dijo: Esta enfermedad no es para muerte, sino para que sea glorificado el Hijo de Dios en ella. Amaba Jesús á Marta y á su hermana María y á Lázaro.

Como oyó, pues, que estaba enfermo, por entonces permaneció en el mismo lugar dos días».—Los dos primeros versos abren la narración dando noticia de Lázaro con relación á sus hermanas Marta y María, sobre todo á María, que debió ser muy conocida entre los fieles desde el principio de la Iglesia. San Juan la caracteriza por el hecho de haber ungido los pies del Señor. Aunque los Evangelistas hablan de dos unciones del Señor por una mujer, la primera en Galilea (Luc., 7), y la segunda en Betania, pocos días antes de la muerte del Señor, de la que hablan los cuatro Evangelistas; San Juan, en este pasaje se refiere á la segunda; pues además de que en su Evangelio no habla de la primera, se contenta con decir simplemente que esta María, hermana de Lázaro, *era la que ungió los pies del Señor*, dando á entender que entre los fieles era conocido de todos el hecho. Éste, empero, no pudo ser otro que la unción de Betania, porque de ésta había encargado el Señor se publicara en todo el mundo: de la otra, nada había prescrito.

Pero aunque no hay duda de que el hecho de la unción á que se refiere San Juan es la unción de Betania, queda por resolver la cuestión de si la mujer pecadora de San Lucas es la hermana de Lázaro de quien aquí se habla. Parece más probable que no: porque en los Evangelistas no se encuentra indicación alguna de tal identidad; antes al contrario, la pecadora era galilea; y si, como se cree, era María Magdalena, ésta de Galilea había venido á Jerusalén siguiendo á Jesucristo en la última Pascua (Mat., 27, 55.56; Marc., 14, 40.41), mientras que la hermana de Lázaro, por el contrario, aparece viviendo constantemente en su casa de Betania, cerca de Jerusalén. (San Luc., 9, 38 sigg.; San Juan en este lugar.)

Las hermanas enviaron un recado á Jesús anunciándole la enfermedad de su amigo, contentándose con hacérsela presente y sin pedirle expresamente que lo sanara. Jesucristo, oyendo la nueva, respondió á las hermanas: Esta enfermedad no es para muerte, sino para que por ella sea glorificado el Hijo de Dios, dando á entender que se proponía ejecutar algo extraordinario en aquel caso. A primera vista, y para quien no pen-

saba en que Jesucristo pretendía resucitarle, las palabras daban á entender que le preservaría de la muerte; pero su verdadero sentido era que esta enfermedad aunque quitaría la vida á Lázaro, no terminaría en muerte porque había de resucitarle á nueva vida. Por eso, oída la noticia de que Lázaro estaba enfermo, en lugar de dirigirse, como parecía natural, sin tardanza á Betania, según lo pedía el amor que profesaba á la familia y que San Juan no se olvida de recordar en este lugar, detúvose en el mismo paraje dos días, y sólo se puso en camino cuando ya Lázaro había muerto.

Segunda sección.—Resuelve Jesús pasar á Betania y su viaje.—El Evangelista prosigue su narración diciendo: «después de ésto (es decir, después de haberse detenido allí dos días), dijo á sus discípulos: dirijámonos de nuevo á Judea. Dícenle sus discípulos: ¿hace poco querían los judíos apedrearte y de nuevo vas allá? Respondió Jesús: ¿no son doce las horas del día? Si uno anduviere de día no tropieza, porque ve la luz: mas si anduviere de noche tropieza, porque le falta la luz. Dicho esto, Jesús añadió: Lázaro, nuestro amigo, duerme, pero voy á despertarle. Dijéronle los discípulos: si duerme, sanará. Mas Jesús había hablado de su muerte, y ellos juzgaron que hablaba del sueño ordinario. Entonces díjoles Jesús manifiestamente: Lázaro ha muerto, y me alegro por vosotros, para que creáis, de no haber estado allí; pero dirijámonos á él. Entonces Tomás, el llamado Dídimo, dijo á los condiscípulos: vamos también nosotros para morir con él.»

Cuando Lázaro hubo ya muerto, entonces salió Jesús para Betania. No podemos precisar el tiempo transcurrido desde la muerte de Lázaro hasta la salida de Jesús de Perea para Betania. El texto dice solamente que cuando emprendió el viaje había ya muerto Lázaro, y que cuando llegó á Betania el cadáver llevaba cuatro días de sepultura. Resta averiguar el tiempo que tardaron en sepultarle después de muerto para deducir el que empleó el Señor en el viaje. El cadáver de Lázaro pudo ser sepultado el mismo día de su muerte, ó también más tarde, pues era vario el uso de los judíos. Ananías

(Act., 5, 5-9) es enterrado inmediatamente; pero el cadáver de Dorcas estuvo expuesto algún tiempo en una estancia (Act., 9, 36-40) después de embalsamado. Jesús, según eso, empleó lo menos cuatro días en un viaje que podía hacerse en una jornada. En la detención de Jesucristo hasta que hubo muerto Lázaro, y en la seguridad con que afirma que Lázaro está dormido y va á despertarle, ésto es, ha muerto y va á resucitarle, se revela el conocimiento de objetos distantes y el propósito que abrigaba Jesús de obrar el prodigio. Igualmente la respuesta con que disipa los temores de los Apóstoles pone de manifiesto el conocimiento cierto que tenía del tiempo de su muerte.

Segunda parte.—Coloquio con Marta.—Llegado Jesús á Betania, halló que Lázaro llevaba ya cuatro días en la sepultura. «Estaba Betania distante de Jerusalén como quince estadios; por eso muchos de los judíos habían venido á Marta y María para consolarlas por la muerte de su hermano. Luego que Marta oyó que llegaba Jesús, le salió al encuentro, quedándose María en casa. Cuando Marta hubo llegado á la presencia de Jesús, díjole: Señor, si hubieras estado aquí no hubiera muerto mi hermano; pero aun ahora sé que cuanto pidieres á Dios te lo concederá. Respondióle Jesús: resucitará tu hermano. Replicó Marta: ya sé que resucitará en la resurrección del último día. Respondióle Jesús: yo soy la resurrección y la vida; el que cree en mí, aunque hubiere muerto, vivirá; y todo aquel que vive y cree en mí no morirá jamás: ¿crees ésto? Repuso Marta: por cierto, Señor, siempre he creído yo que tú eres el Cristo, Hijo de Dios vivo, que has venido á este mundo. Dicho esto se retiró, y llamó á María su hermana en silencio, diciendo: El Maestro está y te llama.»

Sea cual fuere el tiempo empleado por Jesucristo en el viaje, y el transcurrido entre la muerte de Lázaro y su sepultura, es cierto que cuando llegó el Señor á Betania el cadáver llevaba cuatro días sepultado. Esta circunstancia es de gran importancia en la narración, y por eso la notó San Juan con tanta puntualidad. Si hubiera pasado menos tiempo, había

algún lugar á cavilaciones sobre si Lázaro había realmente expirado ó no. Si más, podrían suscitarse cuestiones sobre la identidad del cadáver. Jesucristo eligió prudentísimamente un promedio que no dejase lugar á sus enemigos ni á uno ni á otro recurso. El cuerpo de Lázaro, que llevaba cuatro días en la sepultura, colocado en el estrecho recinto de un nicho mortuorio que además estaba saturado del perfume de los ungüentos, incomunicado con el ambiente por el sudario que envolvía la cabeza del difunto cubriendo su rostro, no podía menos de expirar, aun suponiendo que, por una inadvertencia, le quedara todavía un resto de vida cuando fué sepultado.

Tampoco es ociosa la circunstancia expresada en el v. 18 sobre la distancia de Betania á Jerusalén: quince estadios hacen tres cuartos de legua, y esta breve separación de la ciudad santa hizo que acudieran muchos de Jerusalén y que el milagro no pudiera menos de ser conocido en esa capital. Entre los que acudieron y fueron testigos del milagro, halláronse también enemigos de Jesús (v. 46).

Sabiendo que estaba cerca Jesús, Marta le salió al encuentro y le dijo: si tú hubieras estado aquí, mi hermano no hubiera muerto; pero aun después de fallecido no pierdo la esperanza, pues sé muy bien que cualquiera cosa que pidieres á Dios te la concederá. En estas palabras parece referirse Marta á la respuesta de Jesucristo en el v. 4, reconociendo que si Jesús hubiera venido antes, habría librado de la muerte á Lázaro, como parecía significar en el recado que envió á las hermanas por medio del mensajero. Añade que, aun muerto su hermano, reconoce que Jesús puede impetrar de Dios su resurrección; pero no alcanza á descubrir la divinidad de su persona.

Jesucristo responde por orden á las palabras de Marta. Esta había expresado dos conceptos: 1.°, que según la respuesta de Jesús á los mensajeros, Lázaro no debiera haber muerto á estar presente el Señor: 2.°, que su oración puede alcanzar de Dios cualquier beneficio. Al primer punto responde Jesús: *tu hermano resucitará*, declarando el verdadero

sentido de aquellas palabras: esta enfermedad no es para muerte, sino para glorificación del Hijo de Dios. Iba á continuar Jesucristo, pero Marta le interrumpió con viveza: *ya sé que resucitará en la resurrección universal.* Marta pronunció estas palabras, no porque pensara que Jesucristo hablaba de la resurrección final, pues en tal caso la respuesta de Jesús: *tu hermano resucitará*, no correspondía á la esperanza expresada por Marta de poder aún ver vivo á su hermano, sino porque quiso arrancar á Jesús una promesa más explícita. Las palabras de Jesús, que aunque por el contexto debían referirse á una resurrección próxima, no la expresaban sin embargo con toda claridad; ofrecían alguna ambigüedad, y Marta quiso alcanzar una promesa más determinada.

En la respuesta á la interrupción de Marta, Jesús, al mismo tiempo que satisface el deseo últimamente expresado por ella, continúa el discurso que empezó arriba y que no pudo seguir, interrumpido por Marta. Había ésta significado un concepto poco ventajoso del Señor, y sus palabras necesitaban correctivo. «Yo soy, le dice Jesús, la resurrección y la vida: el que cree en mí, aunque haya muerto, vivirá; y todo viviente que crea en mí, no morirá jamás»; es decir, el que creyere en mí, si hubiere muerto, tendrá vida; si viviere, no morirá jamás: soy la resurrección de los muertos, la vida de los vivos, el vivificador de vivos y muertos. Como Jesucristo habla de la vida de los hombres, las palabras resurrección y vida deben entenderse en sentido activo y causal: yo soy la fuente y principio de toda vida en su primera producción, en su conservación y cuando, después de perdida, es restituída por la resurrección.

Por estas palabras se atribuye Jesucristo, no un poder cualquiera de infundir la vida, sino un poder esencial, que le conviene en virtud de su naturaleza, no por concesión ajena; pues si sólo por concesión ajena tiene tal poder, aunque la concesión sea ilimitada para cuantos muertos quiera resucitar el Taumaturgo, no puede éste con verdad decir: *yo soy la fuente de la vida*; ya porque esta expresión exige identidad entre el posesor y el poder poseído, ya porque ser fuente de la

vida humana exige que el poder vivificador tenga por término *toda* vida humana, y por consiguiente, también la propia, lo que es imposible en un puro hombre. Jesucristo, pues, se proclama abiertamente en estas palabras Dios verdadero, que no necesita recurrir fuera de sí para resucitar á un muerto, corrigiendo de este modo el concepto erróneo de Marta. Por eso dice inmediatamente á ésta: ¿Crees esto que acabo de decir? Marta responde: Sí, Señor; yo creo que tú eres Cristo, Hijo de Dios vivo, que has venido á este mundo. Con esta respuesta se cierra el coloquio de Jesucristo con Marta.

Tercera parte (28-33).—Coloquio con María.—Esta expresó á Jesús su sentimiento con las mismas palabras que Marta. Sin duda habían cambiado entre sí repetidas veces estos sentimientos cuando vieron morir á su hermano antes de que llegara Jesús y pudiera cumplir la esperanza que habían concebido con la respuesta traída de Perea por el mensajero. Habían seguido á María algunos judíos que la acompañaban en su casa, y viéndola llorar delante del Señor por la muerte de Lázaro, empezaron á llorar con ella. Jesucristo mismo sintió como hombre la impresión de este cuadro de dolor, y conmovido en su espíritu, lloró también con ellos. La conmoción interior que expresa el texto original por la frase: ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι αυτοῦ, no fué de ira, pues la causa que la produjo fué el dolor y lágrimas de María y los que la acompañaban, como lo expresa el texto: «Como Jesús vió llorar á María y á los que la acompañaban, lloró.» Además, la expresión exterior de esa conmoción en las lágrimas de Jesús tampoco fué expresión de ira, sino de amor y conmiseración hacia Lázaro; pues viendo á Jesús derramar lágrimas en fuerza de aquella conmoción, los judíos exclaman: Mirad cómo le amaba. Εμϐριμαομαι se emplea con preferencia para expresar el afecto de ira, pero puede también significar cualquiera conmoción vehemente.

Cuarta parte (34-44).—Jesús y Lázaro: resurrección de éste.—Terminado el coloquio con Marta y María, dijo Jesús á los presentes: «¿Dónde pusísteis al difunto? A esta pregunta

respondieron: Señor, ven y mira. A cuya respuesta lloró Jesús. Dijeron, pues, los judíos: ¡Mira cómo le amaba! Pero algunos de ellos observaban: ¿No podía éste, que abrió los ojos del ciego, hacer que Lázaro no muriese? Jesús, conmovido de nuevo en su interior, dirigióse al sepulcro: era éste una cueva, sobre la cual descansaba una piedra que cerraba la cavidad.» Según eso, el nicho sepulcral de Lázaro no ocupaba posición vertical, sino horizontal. Jesús exclamó: «Quitad la piedra. Pero Marta, la hermana del finado, observó: Señor, ya hiede, porque lleva cuatro días en la sepultura. Respondióle Jesús: ¿No te dije que si creyeres, verás la gloria de Dios? Quitaron, pues, la piedra, y Jesús alzó los ojos á lo alto, diciendo: Padre, te doy gracias porque me has oído. Yo ya sabía que siempre me oyes; pero dígolo por la muchedumbre que está en derredor, para que crean que tú me enviaste. Dicho esto, con gran voz exclamó: Lázaro, sal fuera. A esta voz salió el muerto ligado con vendajes de pies y manos y su rostro cubierto con un sudario. Díceles Jesús: Soltadle y dejadle marchar.»

Después del coloquio con María, preguntó Jesús dónde habían enterrado á Lázaro, no porque no lo supiera, sino porque quiso ser conducido por los circunstautes para que todos fueran testigos del milagro que iba á obrar. El Evangelista describe brevemente la disposición del sepulcro, el cual era una cavidad abierta en la roca, según costumbre, y la entrada estaba cubierta con un peñasco. No había aquí cavidad vestibular, como solía muchas veces haberla en los monumentos sepulcrales, sino constaba de un solo nicho en el cual estaba el cadáver de modo que, removida la piedra, quedaba aquél patente, como lo demuestra el v. 39 y más claro todavía el 43 y 44.

Llegado junto al sepulcro, dice Jesús á los circunstantes que separen la piedra que cierra la entrada. En todos los milagros de Jesucristo que refiere San Juan, aparece el cuidado que tuvo el Evangelista de consignar todas aquellas circunstancias que hacían incontrastable la certidumbre del hecho. Al man-

dar retirar la piedra, Jesús se dirige á los circunstantes sin hacer distinción, para que aun en este acto previo pudieran intervenir como testigos inmediatos sus mismos enemigos los judíos, cuya presencia había tenido cuidado el Evangelista de expresar más arriba. Nada hace Jesús por sí, ni se pone en contacto inmediato con el difunto, sino que se limita á dar órdenes á distancia. Al oir la orden de Jesús, observa Marta que el cadáver despide ya hedor, y que, quitada la piedra, va á esparcirse por el ambiente, mortificando al concurso y no sin peligro. Debe advertirse que Marta habla, no conjeturando, sino afirmando que así es (ὄζει). Había podido cerciorarse del hecho, porque sin duda había ido aquel mismo día á llorar y orar junto al sepulcro de su hermano, según la costumbre que indica el v. 31. El embalsamamiento que usaban los judíos no impedía la corrupción, pues era puramente exterior, como se ve por San Juan, 19, 40, y no se extraían las vísceras como entre los egipcios. Jesucristo reitera con más claridad la promesa hecha en los versículos 23.25.26.

Retirada la piedra, quedó el cadáver á la vista del concurso. Jesucristo no contento con haber hecho retirar la piedra para que todos viesen el cadáver, da todavía espacio de tiempo para que los circunstantes satisfagan su curiosidad y se persuadan por el testimonio de vista y olfato de que el que ocupa el sepulcro es un verdadero cadáver inmóvil, y ya corrompido; y antes de resucitarle pronuncia un breve discurso en el cual dice expresamente que el prodigio que va á efectuar lo hace en nombre de Dios, y para demostrar su misión divina. Concluído el discurso, dijo en voz alta: Lázaro ven fuera. Á esta voz salió del sepulcro Lázaro, ligado de pies y manos con las vendas ó tiras de lienzo con que se fajaban los cadáveres para sostener adheridos al cuerpo los ungüentos del embalsamamiento. Estas ligaduras no impedían la marcha, porque se fajaban ó envolvían por separado y uno por uno los dedos de manos y piés, y á continuación los brazos separados del tronco del cuerpo y las piernas también cada una por sí.

Última parte (45-46).—Consecuencias del milagro.—Los ju-

díos que habían venido de Jerusalén y de otras partes á cumplimentar á Marta y María, viendo el prodigio creyeron en Jesucristo en su mayor parte; algunos pocos sin embargo dieron aviso á los fariseos, los cuales tomaron entonces definitivamente la resolución de dar muerte á Jesucristo. De los demás nada dice el Evangelista en este lugar, pero es claro que los que antes habían creído se fortalecerían más en la fe, sobre todo los Apóstoles; y en el cap. 12 dice que por este milagro se convertían muchos. Efecto del mismo fué también el recibimiento triunfal que hicieron las turbas á Jesucristo, cuando entró en Jerusalén el domingo de Ramos (San Juan 12, 9.18).

§ II. Resurrección de Jesucristo.

La Resurrección del Señor es el centro de toda la fe cristiana y con mucha razón decía San Pablo: «Si Jesucristo no ha resucitado, nuestra fe es una cosa vacía, nuestra predicación completamente vana.» En efecto, si Cristo no ha resucitado desaparece el argumento fundamental que constantemente dió Jesucristo de su misión divina y de la verdad de toda su doctrina, y todos los demás argumentos vacilan por salir fallida la principal prueba que alegaba Jesús constantemente como la más concluyente de todas. Cuando por primera vez aparece Jesucristo enseñando en público delante de los Doctores de Jerusalén, propone como prueba concluyente de la misión divina de que se halla revestido, su resurrección (Joann., 2, 19.) Más adelante pidiéndole los fariseos una señal del cielo para creer en él, les remite á su resurrección (Mat., 12, 39.40). Finalmente ya al fin de su vida, seis meses próximamente antes de su pasión les repite la misma prueba (Joann., 8.28) y en otro discurso explana con toda claridad el mismo pensamiento (Joann., 10.17.18 y 12, 32). Por eso los cuatro Evangelistas refieren detalladamente la historia de la resurrección proponiendo los testimonios históricos en que se apoya la verdad del hecho. Estos testimonios son tres: el de los guardas del sepul-

cro, el de las mujeres, y el de los Apóstoles y discípulos. Siguiendo este orden, expondremos la historia de la resurrección del Señor sin atenernos á un Evangelista determinado, sino recogiendo de todos ellos por su orden la serie de los acontecimientos.

A. *La resurrección según testimonio de los guardas del sepulcro.*

La historia de los guardas del sepulcro la refiere sólo San Mateo, cap. 27, 62-66 y 28, 4.11-15.

Primera parte, *cap. 27*.—«Al día siguiente que es después de la Parasceve, vinieron juntos los príncipes de los sacerdotes y los fariseos á Pilato. Diciendo: Señor, nos hemos acordado que aquel impostor dijo, cuando aún vivía: después de tres días resucitaré. Manda, pues, que se guarde el sepulcro hasta el día tercero, no sea que vengan sus discípulos, y roben su cuerpo y digan á la plebe: resucitó de entre los muertos, y sea el último error peor que el primero. Díceles Pilato: Ya tenéis guardia, id, guardad como sabéis. Más ellos marchándose, guardaron el sepulcro con guardas, sellando además la piedra.»

Esta precaución de los enemigos del Señor después de su muerte era muy natural, dada la noticia que tenían de la predicción que de su resurrección había hecho públicamente repetidas veces; y aunque los Apóstoles no tenían ánimo para acometer la empresa que temían los fariseos, pero como Jesucristo tenía muchos partidarios y algunos muy poderosos, entre unos y otros bien podían temer sus enemigos que quizá á alguno le ocurriría el proyecto.

Segunda parte (28, 4.11.15).—«Por el terror del ángel se atemorizaron los guardas y quedaron como muertos. Después que se marcharon las mujeres hé aquí que algunos de los guardas, vinieron á la ciudad y anunciaron á los príncipes de los sacerdotes todo lo sucedido. Y reunidos con los ancianos, tomado acuerdo, dieron á los soldados abundante dinero diciéndoles: decid que sus discípulos vinieron y lo robaron

mientras dormíais vosotros. Y si ésto fuera oído por el Presidente, nosotros le persuadiremos y os aseguraremos. Y ellos recibiendo los dineros, hicieron como fueron enseñados, y se divulgó esta voz entre los judíos hasta el día de hoy.»

Los guardas quedaron aturdidos con la bajada del ángel, el estruendo de la piedra, y el terremoto que le acompañó. Entre tanto las mujeres, aunque oyeron el ruido, se adelantaron hasta el sepulcro, porque como estaban á alguna distancia no se dieron cuenta inmediatamente de la verdadera causa.

Según la Vulgata parece que los guardas no se dirigieron á la ciudad, sino después que se habían ausentado las mujeres, y por consiguiente que cuando estas llegaron al sepulcro, hallaron allí á los guardas, ó tendidos en tierra por el aturdimiento, ó vueltos ya en sí. Como San Mateo nada dice de la presencia de los guardas á la llegada de las mujeres, algunos intérpretes suponen que los guardas aunque aterrorizados, pudieron esconderse y no ser vistos por las mujeres. Pero el texto griego usa en el v. 11 el participio de presente: πορευομενῶν αυτῶν: *mientras ellas volvían*, y por consiguiente no es necesario decir que cuando llegaron las mujeres, estuvieran allí todavía los guardas. Los que fueron á dar parte á los príncipes de los sacerdotes no fueron todos guardas, sino algunos τινες, que pudieron ser dos ó tres: los demás debieron fugarse temiendo el castigo como negligentes en un caso gravísimo; pues era regular que temiesen no ser creídos.

Los príncipes al oir el caso no resolvieron inmediatamente lo que había de hacerse, sino que lo consultaron con los ancianos, y después de deliberar sobre el asunto, tomaron el acuerdo de sobornar con dinero abundante (αργυρια ιχανα), á los guardas para que dijeran que estando ellos dormidos, había sido hurtado el cadáver. Era natural que á esta propuesta, asaltara á los guardas la dificultad de que podían ser acusados ante el Presidente de haber quebrantado gravemente la ordenanza militar durmiéndose en tiempo de guardia. Pero los príncipes los sosegaron asegurándoles que ellos se encargaban de interponer su valimiento ante Pilato para librarlos. Asegurados

así los guardas, hicieron conforme á las instrucciones de los príncipes, y esa voz se divulgó entre los judíos hasta el tiempo en que escribía San Mateo.

La resolución de los príncipes nada tiene de imposible ó increíble; porque si rechazaban la relación de los guardas y los trataban como embusteros y que intentaban ocultar su descuido, había peligro de que irritados dieran parte al Presidente de la verdad de lo ocurrido y lo propalaran entre el pueblo, lo cual no podían menos de tratar de evitar los príncipes á todo trance; tanto más cuanto que ya sabían que en el asunto de la pasión del Señor, el Presidente estaba persuadido de que obraban por odio y que, aunque de una manera vaga, sospechaba que en Jesucristo se ocultaba algo más que humano. Si, pues, los guardas hacían saber al Presidente las escenas del sepulcro, éste se confirmaría en su convicción y sospechas, y así podían temer, no sólo que se divulgase la noticia de la resurrección, sino que Pilato los castigase severamente como á criminales. Era preciso, por tanto, admitir la relación de los guardas, y esto supuesto, no les quedaba otro recurso mejor que el que adoptaron, á saber, ocultar absolutamente la verdad de lo ocurrido.

Que los soldados se dejaran sobornar nada tiene que no sea muy explicable; porque hacían la guardia del sepulcro en nombre de los príncipes y no del Presidente; de modo que, si por algún lado llegaba á los oídos de aquél alguna delación contra los soldados, relativa á faltas cometidas en ese tiempo, era natural que el Presidente ó remitiese la acusación á los príncipes, ó se informara de ellos para proceder contra los guardas. Estos por consiguiente no tienen que temer estando de su parte los príncipes.

B. *Testimonio de las mujeres.*

El segundo testimonio alegado por los Evangelistas para demostrar la verdad de la resurrección, es el testimonio de las mujeres. La historia de las mujeres puede dividirse en tres

partes: 1.ª, antes de llegar al sepulcro; 2.ª, sucesos ante el sepulcro, y de vuelta á la ciudad; 3.ª, noticia que dan á los discípulos.—Primera parte. Los tres sinópticos comienzan la historia por los preparativos para el viaje al sepulcro á ungir al Señor. En primer lugar, ya la tarde del viernes María Magdalena y otras mujeres presenciaron la sepultura del Señor, y se hicieron cargo cuidadosamente del lugar donde era colocado su cuerpo. San Lucas y San Marcos añaden que la noche misma del viernes y la mañana del domingo, ó quizá sólo la mañana del domingo, compraron y prepararon aromas para ungir al Señor, y que no le ungieron el sábado por guardar la ley. San Juan omite todas estas circunstancias como conocidas por el relato de los sinópticos, y abre la historia por la ida al sepulcro pasado ya el sábado.

De la ida de las mujeres al sepulcro hablan los cuatro Evangelistas: San Mateo 28, 1; San Marcos 16, 1-3; San Lucas 24, 1.2 y San Juan 20, 1.2. Comparadas entre sí las cuatro narraciones, aparecen algunas divergencias ó reales ó aparentes, ya en cuanto al tiempo de la ida, ya en cuanto al número de las mujeres, ya quizá también en cuanto al número de grupos de éstas. Respecto al último punto, opinan algunos intérpretes que los grupos fueron dos, fundándose en que San Marcos y San Lucas, que hablan de la preparación de aromas parecen ponerla en diferentes tiempos; San Lucas antes, San Marcos después del sábado: pero como todos cuatro hacen mención expresa de María Magdalena en el viaje al sepulcro de que hablan y que es el mismo en todos como se verá por la hora que señalan, es más probable admitir un solo grupo: ya veremos que la dificultad de conciliar á San Marcos y San Lucas no es grande.

Respecto al tiempo, San Mateo dice que las mujeres fueron al sepulcro ὀψὲ σαββάτων, mientras los otros tres señalan unánimes la aurora del domingo. Muchos entre los antiguos interpretaban las palabras de San Mateo de la noche misma del sábado, y creían que el santo Evangelista pone la salida de las mujeres y la resurrección poco después de la media noche. Así ex-

presamente, Eusebio en las Cuestiones á Marino, Cuestión primera.—San Crisóstomo dice: ταῦτα ἐν νυκτὶ ἐγενετο: esto sucedió de noche. Y San Jerónimo, explicando el mismo pasaje (28, 1) dice: «quod *diversa* tempora istarum mulierum in Evangeliis discribuntur, non mendacii signum est, sed *sedulæ* visitationis officium», significando que las visitas al sepulcro fueron varias, y la que refiere San Mateo, de noche. Pero si se atiende al contexto de los Evangelistas, se descubre que todos ellos hablan de un solo y mismo viaje que tuvo lugar la mañana del domingo.

En efecto, María Magdalena no vió removida la losa antes del viaje que refiere San Juan, que fué el domingo; no sólo porque si antes lo hubiera visto, antes lo hubiera avisado, sino porque el cuarto Evangelista indica claramente que Magdalena corrió á los Apóstoles luego que vió removida la losa. Por otra parte, la piedra fué removida poco antes de que las mujeres llegaran al sepulcro en el viaje de que habla San Mateo, pues las palabras de éste (28, 1.2): fué María Magdalena... *cuando hé aquí* que sobrevino un gran terremoto... expresan simultaneidad entre la ida de las mujeres y el terremoto. Según esto, el viaje de que habla San Mateo es el mismo de que habla San Juan, y éste tuvo lugar la madrugada del domingo. Es necesario, pues, buscar una solución basada en la identidad de ambas expediciones. Esta solución nos la da el análisis de las palabras de San Mateo, que si bien se examinan, no indican otro tiempo que el de la madrugada del domingo.

La voz griega ὀψὲ tiene dos significados: *mucho después* y *tarde:* del primero da testimonio San Gregorio Nis. «vir, dice Mald., et lingua et natione graecus», y también la conocida frase de Filostrato: ὀψὲ των τροϊκων: largo tiempo después de la guerra de Troya. Si seguimos este significado, la frase de San Mateo equivale á: «después ya del sábado» (1). En la se-

(1) Véase á Mald. sobre este pasaje.

gunda acepción οψε puede tomarse como la voz castellana correspondiente *tarde* en dos sentidos, ó por la parte extrema de una duración: *sero,* ó por una de las dos porciones de que consta el día: *vesperum* ó *vespera.* Si tomamos la voz en el primer sentido, la sentencia será: *el sábado ya tarde*, es decir, *en los últimos momentos del sábado*, *al espirar ó terminarse el sábado.* Como el día civil se termina con la aurora del siguiente, el extremo del sábado no es otro tiempo que el que precede y toca ya á la aurora del domingo.

Si finalmente tomamos la voz en el último sentido debe advertirse que οψε, en boca de un escritor judío, equivale al hebreo עֶרֶב y significa no sólo la tarde, sino también la noche entera hasta la aurora del día siguiente: ὀψὲ σαββάτων será, según eso, «en la noche del sábado, durante aún la noche del sábado», que en su última parte se extiende hasta la aurora del domingo. No hay, pues, dificultad en conciliar las narraciones de los Evangelistas. San Mateo quiere decir simplemente que las mujeres salieron de la ciudad cuando apenas apuntaba la aurora del domingo. Confirman esta explicación las palabras que añade el mismo Evangelista para completar su pensamiento: τῇ (ωρᾳ) ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν σαββατων: «en la hora que alborea hacia el primer día de la semana, es decir, en la aurora del domingo» (1). Otra dificultad, aunque menos grave, consiste en conciliar las expresiones: *orto jam sole* de San Marcos con las de: *cum adhuc tenebræ essent* de San Juan y: *valde diluculo* de San Lucas. Pero debe observarse que las dos últimas señalan el tiempo de la salida de casa, mientras la primera se refiere al tiempo de la llegada al sepulcro. En un país donde los crepúsculos son brevísimos, bien pudo transcurrir entre ambos

(1) τῃ ἐπιφωσκούσῃ no es aposición de ὀψε sino complemento explicativo, ni puede concordar con ὀψε que es adverbio ó expresión adverbial, sino que debe sobreentenderse el sustantivo ωρα. Esta explicación está tomada de Eusebio, cuest. 2 ad Marinum, aunque en la primera parte Eusebio no extiende el οψε hasta las primeras horas de la aurora del domingo, sino sólo hasta la media noche.

extremos el tiempo suficiente para verificar las expresiones teniendo en cuenta que las mujeres hicieran su camino con mucha lentitud.

Tocante al número de las mujeres, San Mateo nombra dos, María Magdalena y María Jacobi: San Marcos añade sobre éstas á Salomé; San Lucas aunque en 24, 1, no menciona expresamente á ninguna, en el v. 10, refiriéndose al viaje al sepulcro ántes expuesto, después de nombrar á María Magdalena, María Jacobi y Juana de Chusa, añade: y *las demás* que estaban con ellas. Según San Lucas no pueden, por tanto, bajar de cinco.

Aunque en realidad fueran cinco ó más las mujeres, no hay contradicción entre los Evangelistas; porque al nombrar menor número de mujeres, no pretenden excluir á las demás. San Juan hace mención de sola María Magdalena, porque sólo pretende explicar la ocasión de la visita que hicieron al sepulcro San Pedro y San Juan: y como á casa de éstos fué sola María, por eso menciona á sola ella, sin que por esto pretenda decir que desde la ciudad al sepulcro no acompañaron otras á María. Por el contrario, insinúa con claridad que no había ido sola, pues hace hablar á Magdalena en plural: «*no sabemos* dónde le han puesto.» Del mismo modo, al nombrar San Mateo á María Magdalena y á otra María (Jacobi) no pretende excluir á Salomé, como tampoco San Marcos, añadiendo la última á las dos primeras, dice que no pudieron ir con ellas las demás de que habla San Lucas. Sin embargo, la diversidad con que hablan los Evangelistas parece exigir que se admita alguna diversidad parcial entre San Lucas y los otros sinópticos y pluralidad de grupos en el momento de salir de la ciudad y también al volver á entrar en ella, lo cual puede explicarse perfectamente teniendo en cuenta que no todas se hospedaban en el mismo punto.

Segunda parte.—En el sepulcro. Las narraciones de los Evangelistas son: San Mateo, 28, 5-10; San Marcos, 16, 5-9; San Lucas, 24, 3-7; San Juan, 20, 2-17. En esta segunda parte aumentan las dificultades. Para mayor claridad, subdividire-

mos la narración en tres miembros: 1.°, llegada al sepulcro; 2.°, aparición de los ángeles; 3.°, vuelta á la ciudad y aparición de Jesucristo á la Magdalena y al grupo de que habla San Mateo.—Llegada. Según San Juan, al llegar Magdalena al sepulcro en la aurora del domingo no vió ángel alguno, ni mucho menos al Señor, sino únicamente notó que habían quitado la losa de entrada. Esto fué lo único que avisó á San Pedro y San Juan. Y sin embargo, San Mateo, San Marcos y San Lucas, que como hemos demostrado, hablan de la misma ida al sepulcro que San Juan, dicen que al llegar vieron las mujeres allí á los ángeles. No puede decirse, como pretende Maldonado, que Magdalena disimulará la vista de los ángeles y la aparición del Señor por temor de no ser creída, porque en el v. 18 da cuenta de la aparición tan pronto como la recibe. Ni tampoco que tuviera dos apariciones de ángeles, una con las compañeras y otra después; ya porque en la primera mandaron los ángeles á las mujeres dar á los Apóstoles cuenta de la resurrección, ya porque la narración de San Juan, 20, 11 sig. no se explica si antes tuvo aparición de ángeles.

No es, sin embargo, muy difícil conciliar á San Juan con los sinópticos. La Magdalena fué al sepulcro, es verdad, con las demás mujeres, pero antes de llegar y descubrir á los ángeles que estaban dentro (1), viendo removida la piedra, corrió á dar noticia á San Pedro y San Juan. Mientras tanto, las demás se acercaron al monumento, entraron y vieron á los ángeles como refieren los sinópticos, San Mateo, 28, 4-7; San Marcos, 16, 5-7 y San Lucas, 24, 3-7 (2).

---

(1) Según las expresiones de los Evangelistas, el lugar del sepulcro no era como el de Lázaro un simple nicho que se descubría inmediatamente, sino un *monumento* de bastante capacidad, que además de la parte central ó fondo destinada á los nichos, constaba de un espacio vestibular cuya entrada estaba tapiada con una losa. Sólo así se explican tanto el nombre de *monumento* que dan á la fábrica, como las expresiones de *salir*, *entrar*, *dentro*, *fuera*, etc.

(2) A la salida de las mujeres del sepulcro se siguió inmediatamente la venida de San Pedro y San Juan, porque la aparición del Señor á

Segundo miembro.—Visión de los ángeles. (Los mismos pasajes que acabamos de citar.) Las dificultades en este miembro se refieren al número de los ángeles, al lugar preciso en que se hallaban, al orden histórico de las apariciones, al grupo y á la Magdalena. San Mateo y San Marcos hablan de un solo ángel, San Lucas de dos; pero la dificultad es nula, porque San Mateo y San Marcos hablan del que principalmente intervino y llevaba la palabra en el diálogo con las mujeres, lo cual no excluye la presencia del otro. Respecto del lugar, según San Mateo debió el ángel colocarse fuera de la fábrica del monumento; pues la piedra cerraba la entrada de todo él como se ve por San Lucas, 24, 1.2, y al quitarla, debió caer hacia fuera; ¿cómo, pues, el ángel que se había sentado sobre ella (San Mateo, 28, 2) pudo estar *dentro* como dicen San Marcos y San Lucas? Además, según San Mateo, el ángel condujo á las mujeres al interior del sepulcro; según San Marcos y San Lucas entraron solas, y cuando ya estuvieron dentro vieron por primera vez á los ángeles. Todavía más; según la narración de San Lucas, después de estar ya las mujeres dentro del monumento, pasó algún tiempo antes de la aparición (24, 3.4).

Es verdad que la piedra cerraba todo el monumento; es verdad también que al ser removida por el ángel debió caer de la parte de fuera, y que al sentarse sobre ella, el ángel estaba fuera del monumento, pero estuvo allí únicamente hasta que huyeron los guardas, pues se había sentado sólo para imponerse á ellos; de modo que el *sedebat super eum* de San Mateo es miembro de la escena precedente, la cual empero duró breves instantes; y luego pasó á dentro antes que llegaran las mujeres y recogió y dobló el sudario; de modo que cuando las

---

la Magdalena, por una parte, fué antes de Mat., 28, 9, es decir, antes que las mujeres entrasen de vuelta de la ciudad; por otra, fué posterior á la visita de San Pedro y San Juan, pues marchándose ellos, quedóse Magdalena (San Juan, 20, 11.) Luego que los dos santos oyeron la nueva de Magdalena, corrieron al sepulcro, llegando allí cuando las mujeres acababan de salir.

mujeres llegaron estaba ya dentro con su compañero. San Mateo omite estas circunstancias, pero omitirlas no es negarlas. El diálogo con las mujeres tuvo lugar cuando éstas habían ya penetrado en el recinto; las palabras *venid y ved* no indican conducción á distancia, sino mera dirección de la vista, ó si se quiere conducción á través del brevísimo espacio que separaba la entrada misma al monumento, del nicho donde había sido sepultado el Señor. San Lucas no dice que pasara espacio apreciable de tiempo entre la entrada de las mujeres y la aparición de los ángeles; las mujeres, en el momento mismo de entrar, vieron desde la entrada vacío el sepulcro y quedaron atónitas, é inmediatamente aparecieron los ángeles, entablando con ellas el diálogo y conduciéndolas más adelante. O quizá mejor, San Lucas en el v. 3 habla por anticipación y recapitulando la sustancia de lo que detalladamente refiere á continuación.

De la actitud de los ángeles no es necesario añadir nada después de lo dicho sobre los puntos precedentes. No nos hacemos cargo aquí de la narración de San Juan (20, 11-13) porque esto sucedió más tarde.

Tercer miembro.—Vuelta de las mujeres á la ciudad y aparición del Señor. San Mateo, después de referir la aparición de los ángeles, añade que de vuelta á la ciudad se les apareció también Jesucristo resucitado, mientras que San Lucas se limita á decir que después de la visita del sepulcro y visión de los ángeles se volvieron á la ciudad. San Marcos habla de una aparición, pero á sola María Magdalena; esta aparición no es otra que la de que habla San Juan (20, 11-18), pero no pudo ser la de que habla San Mateo, ya porque es á sola la Magdalena, ya porque tuvo lugar en el sepulcro mismo. Cómo, pues, pudieron omitir San Marcos y San Lucas esa aparición, siendo así que todos tres hablan de la misma expedición de las mujeres?

Para resolver esta dificultad téngase presente lo que dijimos arriba sobre los diversos alojamientos de las mujeres. Bien pudo ser que al acercarse á la ciudad volviera á

dividirse el grupo total de mujeres, ó para dirigirse á sus alojamientos respectivos, ó para ir á las diversas posadas de los Apóstoles, y que se apareciera Jesús á uno de los grupos parciales y no al total. Parece, sin embargo, mejor solución decir que San Lucas no intentó referir más de lo que las mismas mujeres refirieron á los Apóstoles y que éstas callaron la aparición del Señor por las razones que luego veremos. En la historia de la visita al sepulcro, San Lucas se ciñó á la narración primera de las mujeres, es decir, á sola la vista de los ángeles, no porque ignorara lo demás, sino porque su intención era presentar como testigos de la resurrección á los Apóstoles; de las mujeres sólo habla como introducción á lo ocurrido entre los Apóstoles; y por tanto, sólo de lo que ellas mismas manifestaron que fué su viaje al sepulcro, la disposición de éste y la visión y coloquio con los ángeles.

Último punto.—Las mujeres de vuelta en la ciudad ante los Apóstoles y discípulos. En este tercer miembro es donde las dificultades suben más de punto. San Marcos en el v. 8 dice que las mujeres salieron del sepulcro llenas de temor y que por eso á nadie dijeron lo ocurrido. En el 9 habla de la aparición á la Magdalena y de la noticia que ella dió á los discípulos; pero aun supuesta la autenticidad del fragmento 16, 9-20 el v. 9 abre otra nueva narración que pertenece á sola María Magdalena y no al grupo entero cuya historia se cierra en el v. 8. Según San Lucas (24, 9 y siguientes), vueltas las mujeres á la ciudad, refieren á los Apóstoles y discípulos la visión de los ángeles, pero nada dicen de la aparición de Jesucristo. Además, entre las mujeres cuenta en primer lugar San Lucas á María Magdalena; ahora bien, ó San Lucas habla de la primera ida de Magdalena con sus compañeras al sepulcro, ó de otra posterior: si de la primera, Magdalena no vió ni al Señor ni á los ángeles; si de otra posterior, es decir, de la que hablan San Juan y San Marcos, Magdalena no vió á solos los ángeles, sino también al Señor, ni anunció á los Apóstoles sola la aparición de los primeros, sino ambas, como expresamente lo dicen San Marcos y San Juan.

Vamos á satisfacer una por una á esas dificultanes.

Cuando San Marcos dice que las mujeres no dijeron á nadie lo acaecido en el sepulcro, no se refiere á los Apóstoles y discípulos, sino á otras personas que indudablemente encontraron, ó por los caminos ó en la ciudad. El v. 9 habla, efectivamente, de la aparición de que también habla San Juan y que tuvo lugar algo más tarde que la de los ángeles á las otras compañeras, como ya lo hemos explicado. Las mujeres nada dicen de la aparición de Jesucristo, porque como al empezar á exponer ante los Apóstoles, por orden, los sucesos de la mañana, vieron que muchos no querían creer su narración de la vista de los ángeles, antes las motejaban, no sin dureza, de ilusas y soñadoras, no se atrevieron á pasar adelante. Respecto á la Magdalena, San Lúcas habla sólo del primer recado que ésta trajo á los Apóstoles, como se ve por el v. 12 donde refiere la ida de San Pedro al sepulcro á consecuencia de las noticias recibidas de boca de las mujeres; y es evidente que esa ida de San Pedro es la de que habla San Juan, según el cual San Pedro fué al sepulcro antes de haber oído nada de apariciones de ángeles.

Según esto, cuando San Lucas habla en el v. 10 de las nuevas que las mujeres trajeron á los Apóstoles, habla de todas las noticias que aquella mañana dieron las mujeres á los Apóstoles; y si la narración del tercer Evangelio se entiende como debe, hay la más completa armonía entre él y los demás Evangelios. Cuando en el v. 9 dice San Lucas que las mujeres dieron noticia á los *once*, y á los demás, y en el v. 10 repite que daban la noticia á los Apóstolos, no debe nadie imaginarse ni que todos los Apóstoles estuvieran entonces congregados en una casa (1), ni tampoco que las mujeres comunicaran las nuevas precisamente á todos once, ni que todas las mujeres

(1) De la narración de San Juan aparece claro este punto. La Magdalena va á la casa ó posada de solos San Pedro y San Juan. Si todos hubieran estado juntos, no podía expresarse de esta suerte el Evangelista.

fueran simultáneamente á comunicar las nuevas de aquella mañana, ni que las comunicaran todas de una vez. El nombre de *Once* ó *los Once* aplicado á los Apóstoles en los primeros días de la Iglesia, es nombre de colectividad ó corporación como el de triunviros, quindecinviros, veinticuatros, etc., y así como si leyéramos que á los quindecinviros se dió noticia de tal ó cual hecho, no exigiríamos que fuera dada precisamente á todos, sino á varios que representaran el cuerpo, eso mismo debe entenderse de los Apóstoles.

Cuando en el v. 10, dice San Lucas, que las mujeres notificaban á los Apóstoles *haec* ταῦτα, este pronombre recae no solamente sobre lo que inmediatamente precede, es decir, sobre el coloquio con los ángeles, sino sobre todo el conjunto de acontecimientos verificados aquella mañana en el sepulcro, y referidos por el mismo Evangelista en los versos precedentes: esos acontecimientos fueron tres: la remoción de la losa, la entrada en el sepulcro y el coloquio con los ángeles. Cuando enumera las mujeres que anunciaban á los Apóstoles esos sucesos, tampoco pretende decir que todas y cada una de las mujeres diera cuenta de todos y cada uno de los sucesos, ni que todas lo hicieran á la misma hora, ni á todos los Apóstoles y discípulos. Finalmente, cuando dice luego que los Apóstoles no creían y tenian por fábula lo que contaban las mujeres, no se refiere San Lucas necesariamente á *todos*, atribuyendo á todos ellos el grado de incredulidad que allí se describe. Una prueba evidente de ello es que luego inmediatamente en el v. 12 refiere la ida de San Pedro al sepulcro á consecuencia del relato de las mujeres. Por la narración del cuarto Evangelio sabemos que no fué solo San Pedro el que procedió así, sino que lo mismo hizo San Juan.

La narración de San Lucas debe, según eso, entenderse de este modo. Su intento es hacer una relación sumaria de los diferentes anuncios recibidos aquella mañana por los Apóstoles y discípulos de boca de las mujeres acerca de la Resurrección del Señor, y de la impresión general que esos avisos hicieron en la generalidad de los discípulos, pero

sin pretender señalar las diferentes horas en que los avisos iban llegando, ni tampoco distinguir con precisión las portadoras de cada uno de los diversos avisos, ni los varios grupos de discípulos esparcidos en diferentes puntos de la ciudad que los fueron recibiendo. El único vínculo común con relación al cual los concibe y presenta San Lucas es, por parte de los anuncios, la relación que todos ellos dicen al hecho capital, la Resurrección del Señor, cuya realidad se quiere colocar fuera de toda duda; y por parte de las portadoras, la circunstancia de ser todas ellas testigos inmediatos de los sucesos; por parte de los discípulos, poner de relieve la impresión que tales noticias produjeron en la generalidad de ellos, indicando que el efecto predominante fué la incredulidad y desconfianza, aunque no faltaron algunos que tomaron en consideración los informes de las mujeres.

C. *Testimonio de los Apóstoles y discípulos.*

Motejaba Celso á los cristianos de que todo el fundamento en que estribaba su fe en la Resurrección de Cristo venía á resumirse en el testimonio de una mujer visionaria (γυνη παροιστρος, Oríg. cont. Cels., 2, 55) y alguno que otro tocado de la misma manía, el cual comunicó después á los demás lo que había imaginado ver (1).

Pero las narraciones de los Evangelistas parecen ordenadas directamente á confundir semejantes quimeras, reproducidas el día de hoy por la crítica impía, y, sobre todo, por Strauss y Renán. Los Evangelistas no se contentan con alegar el testimonio de las mujeres, sino que pasan á exponer el de los

(1) Τίς τοῦτο (las cicatrices de pies y manos) εἶδε; Γυνή πάροιστρος, ὥς φατε *(a)* καὶ εἴ τις ἄλλος τῶν εχ τῆς αὐτῆς γοητείας, ἤτου κατά τινα διάθεσιν ὀνειρώξας, ἤ κατά τὴν αὐτοῦ βουλησιν δόξῃ πεπλανημένῃ φαντασιωθείς ὅπερ δή μυρίους συμβέβηκεν. Lo mismo ha repetido de un modo ridículo Renán.

a) Alusión á San Marcos 16, 9.

Apóstoles, el cual reviste un grado de valor histórico superior á toda duda ó vacilación razonable sobre su eficacia. Tres circunstancias hacen á este testimonio inaccesible á los ataques de la crítica. La primera es el número de las apariciones y el número de los testigos. Las apariciones fueron numerosas y ante muchedumbre de testigos. La segunda es el género de pruebas á que Jesús quiso se sometiera el hecho de la Resurrección. Las apariciones no fueron fugaces ó á distancia, sino de duración muy prolongada y colocándose Jesús en medio de sus discípulos. Tampoco se puso en juego únicamente el sentido de la vista para la comprobación del hecho, sino que Jesús sometió su cuerpo á la experiencia detenida del contacto y de otros medios igualmente inequívocos de certidumbre física. La tercera es la disposición de los discípulos. Lejos de mostrarse fáciles en aceptar el hecho de la Resurrección de su Maestro, dominó, por el contrario, en ellos la desconfianza, y aun en algunos la obstinación, la cual no cedió sino ante experiencias incontrastables. Entre las varias apariciones de Jesús nosotros referiremos tres, dos de ellas acaecidas en Jerusalén el día mismo de la Resurrección y á los ocho días, y la tercera en Galilea.

Primera aparición.

San Juan, 20, 19-23.—«Pues como fuese ya tarde aquel día, el primero de la semana, y las puertas estuviesen cerradas, donde estaban reunidos los discípulos por temor de los judíos, vino Jesús y púsose en medio, y les dijo: Paz con vosotros. Y habiendo dicho esto, les mostró la manos y el costado. Alegráronse, pues, los discípulos viendo al Señor. Díjoles, pues, de nuevo: Paz con vosotros; como mi Padre me envió, os envío yo á vosotros. Habiendo dicho esto, sopló y díjoles: Recibid el Espíritu Santo; á quienes perdonareis los pecados, les serán perdonados, y á quienes los retuviéreis, les son retenidos.»

San Lucas, 24, 33-43.—«Y levantándose en el mismo mo-

mento, volvieron á Jerusalén y hallaron reunidos á los once y á los que estaban con ellos, que decían: El Señor ha resucitado en efecto y ha aparecido á Simón. Y ellos contaban lo que había sucedido en el camino y cómo le conocieron en la fracción del pan; y mientras están diciendo estas cosas, púsose Jesús en medio de ellos y les dice: Paz sea con vosotros; yo soy, no querais temer. Pero turbados y espantados, se figuraban ver un fantasma. Y les dijo: ¿Por qué estais turbados y asaltan pensamientos á vuestros corazones? Ved mis manos y mis pies, que yo soy; palpad y ved que un fantasma no tiene carne y huesos como véis que yo los tengo. Y habiendo dicho esto, mostróles manos y pies. Mas como todavía no creyesen y estuviesen admirados por el gozo, dijo: ¿tenéis aquí algo para comer? Mas ellos le ofrecieron parte de un pez asado y un panal de miel. Y habiendo comido en presencia de ellos, tomando los restos se los dió.»

La identidad de la aparición referida en estas palabras por San Juan y San Lucas se demuestra: α) Porque en ambas narraciones se da á entender que aquella aparición es la primera hecha á los Apóstoles reunidos. β) Ambas tienen lugar en las últimas horas de la tarde del domingo (San Juan, 20, 19; San Lucas, 24, 29.33.34). γ) En ambas narraciones la aparición es hecha principalmente á los Apóstoles congregados (San Lucas, v. 33; San Juan, v. 19.24). δ) En ambas invita Jesús á los Apóstoles congregados á palpar sus pies y manos para cerciorarse plenamente de la verdad de la Resurrección. Aunque San Lucas dice que estaban reunidos *los Once*, no se sigue necesariamente que ninguno de ellos faltase, pues ya dijimos más arriba cuál es el sentido que encierra el nombre *los Once*. Y, en efecto, San Juan dice expresamente que faltaba Tomás. Parece haber sido el único que faltaba.

La narración de San Lucas es más detallada, y va describiendo por su orden los pasos por donde los Apóstoles vinieron á persuadirse de la verdad de la Resurrección. San Juan no omite la prueba sustancial, que fué el contacto de pies y manos; pero pasa por alto otras circunstancias, por suponer conocida

la narración de San Lucas. Pero en ambos Evangelistas el fin principal es demostrar la verdad de la Resurrección. Era preciso que ésta quedase demostrada hasta el último grado de certidumbre más completa en el orden empírico. La certidumbre física que por los sentidos de vista y tacto se adquiere de un hecho es tanto más completa cuanto con más diligencia y atención se hace la experiencia, y ésta es tanto más diligente y atenta cuanto más difícil de creer aparece el hecho de que se trata considerado en sí y mayor predisposición á no admitirlo existe en el experimentador. Si á esto se añade que el experimentador no es uno solo ó dos, sino muchos, la realidad del hecho queda por encima de toda duda prudente. Todas estas circunstancias resaltan en las narraciones que examinamos. La dificultad del hecho en sí considerado es evidente, y ante los Apostóles éralo tanto, que á pesar de haber oído repetidas veces á Jesucristo predecir su Resurrección, no llegaron á penetrarse de la verdad de esta predicción ni durante la vida del Señor (San Lucas, 18, 34; San Mateo, 20, 18 y siguientes) ni después de su muerte (San Juan, 20, 8.9; San Lucas, 24, 10.11). La predisposición de los Apóstoles en contrario se ve ya en los pasajes citados, ya en las narraciones que estamos exponiendo. Al presentarse Jesucristo (San Lucas, 24, 36), los Apóstoles creen tener delante un fantasma (v. 37); Jesucristo les hace palpar manos y pies (v. 40), pero ni así deponen sus prevenciones (v. 41), y es preciso que el Señor añada otra prueba no menos convincente (vv. 41-43).

Lo mismo se ve en la narración de San Juan, pues si Tomás no se doblegaba, aun ante el testimonio unánime de los otros diez, no es creible que los demás estuvieran muy dispuestos á creer antes de la primera aparición. Para superar esas dificultades y poner por encima de ellas la verdad de la Resurrección, Jesucristo: 1.°, se presenta, no á distancia, sino en medio de ellos; 2.°, como los Apóstoles dudasen, les invita á que toquen y palpen despacio sus pies y manos, y con el contacto se convenzan plenamente de la identidad de aquel cuerpo con el que habían visto morir en la

Cruz; 3.°, no contento con eso, les pide de comer, come en su presencia y les entrega las sobras para que vean la realidad de lo que tenían delante. Diráse: Los Evangelistas no dicen expresamente que los Apóstoles palparon de hecho el cuerpo del Señor. Es verdad; pero lo dicen de un modo equivalente, y no hay duda de que así lo hicieron: 1.° Porque así lo afirma expresamente San Ignacio M. en la Epístola *ad Smyrnaeos*: «Pero yo sé, y creo que él (Jesús) existió en carne después de la Resurrección. Y cuando vino á los que acompañaban á Pedro díjoles: Coged, palpadme y ved que no soy espíritu incorpóreo. É inmediatamente le *palparon* y creyeron.» 'Εγὼ δὲ καί μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐν σαρκὶ αὐτὸν οἶδα καὶ πιστεύω ὄντα. καὶ ὅτε πρὸς τούς περὶ Πέτρον ἐλήλυθεν, εφη αὐτοις· Λάβετε; ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε ὅτι οὐκ εἰμί δαιμόνιον ἀσώματον. Καὶ εὐθὺς αὐτοῦ ἥψαντο καὶ ἐπίστευσαν (1). Debe advertirse que San Ignacio M. era discípulo de San Juan Evangelista. 2.° Porque Jesús pretendía precisamente que lo hicieran para que se persuadieran plenamente, pues esto significan las palabras de invitación de Jesucristo: palpad y ved que yo soy; es decir, palpad, y palpando persuadíos de que soy el mismo que vivió antes con vosotros. 3.° Porque añade en seguida San Lucas que, hecha la invitación, les mostró las manos y los pies; esta manifestación debe entenderse, no á sola la vista, sino al tacto, pues la hizo para cumplir la invitación precedente, y ésta se dirigía, no á la simple vista, sino al tacto. 4.° Porque en la segunda aparición Tomás tocó de hecho las manos y el costado de Jesús, como veremos, y, por consiguiente, si la invitación hecha á Tomás fué eficaz y de obra, también aquí debió serlo. 5.° Porque añade San Lucas (v. 41) que después de haberles mostrado sus manos y pies, como todavía no acabasen de creer, embargados por el gozo, es decir, porque el ser la cosa de tanto regocijo para ellos hacíales difícil convencerse de la verdad, el Señor añadió otra prueba pidiendo de comer, comiendo y dándoles las sobras para que

(1) En Eusebio H. E., libro III, cap. 36.

se convencieran de que era realidad lo que veían. Esta nueva prueba no tiene razón de ser si no tocaron de hecho las manos y pies, pues en tal caso lo que procedía era que pasasen á tocar y palpar; es decir, que practicaran la primera prueba.

Segunda aparición.

San Juan 20, 24-29. «Pero Tomás, uno de los doce, no estaba con ellos cuando vino Jesús. Dijéronle, pues, los otros discípulos: Hemos visto al Señor. Y él les dijo: Si no viere en sus manos la marca de los clavos, y no meto mi dedo en el lugar de los clavos y no meto mi mano en su costado, no creeré. Y después de ocho días estaban nuevamente sus discípulos dentro y Tomás con ellos. Vino Jesús, estando cerradas las puertas y púsose en medio y dijo: Paz con vosotros. Después dice á Tomás: Entra aquí tu dedo y mira mis manos, y trae tu mano y métela en mi costado y no quieras ser incrédulo, sino fiel. Respondió Tomás y díjole: Señor mío y Dios mío. Dícele Jesús: Porque me viste Tomás, creíste; dichosos los que no vieron y creyeron.»

Como se ve por la comparación de los vv. 19 y 26, ambas apariciones tienen lugar en el mismo punto, en Jerusalén. Además, la circunstancia de tener las puertas cerradas por temor de los *judíos* excluye evidentemente la Galilea, donde no había razón de temer á los *judíos*.

Esta aparición es una de las más ilustres y de las que más palpablemente demuestran la verdad de la resurrección; pues en ella resaltan como en ninguna otra los dos elementos que contribuyen á fundar la certidumbre más completa de un hecho histórico: por una parte la disposición de Tomás, por otra la prueba experimental con que convida Jesús á su discípulo. La disposición de Tomás no puede ser más opuesta á la fe de la resurrección: su dificultad raya en verdadera obstinación, pues no da crédito al testimonio unánime de sus diez condiscípulos. Por esta razón la consignó San Juan en su Evangelio, y

también porque Tomás en su confesión proclama expresamente la divinidad de Jesucristo.

En la primera aparición no se hallaba presente Tomás, ó porque desde la dispersión del huerto no había vuelto á juntarse con los demás, ó porque había tenido algún impedimento ó porque estando con ellos al principio de la reunión y no queriendo creer ni al testimonio de San Pedro que decía habérsele aparecido el Señor (Luc., 24, 34) ni al de los dos discípulos (ib. v. 35), se salió disgustado de la compañía de los demás. Y reuniéndose con ellos otro día, sus condiscípulos le refirieron la aparición del Señor; pero él no quiso darles crédito, protestando que no la creería mientras no hiciese la prueba experimental que decían haber hecho ellos, y añadiendo que él no se contentaría con tocar por encima las llagas de pies y manos, sino que había de examinar con mucha detención la marca de los clavos (1), meter el dedo por los agujeros no fuera que fuesen llagas aparentes, y finalmente, meter su mano entera por la hendidura del costado sondeándola en toda su profundidad.

No estaba Jesucristo obligado á satisfacer una exigencia á la que Tomás no tenía derecho alguno; quiso, sin embargo, hacerlo así, no sólo para convencer á Tomás, sino mucho más para que la nueva experiencia suministrase á la predicación apostólica la prueba más inequívoca de la resurrección, la cual predicada á los pueblos por los Apóstoles convirtiese á la gentilidad, y consignada por escrito en el cuarto Evangelio suministrase al apologista cristiano un argumento incontrastable contra la obstinación del incrédulo. Presentándose como la vez anterior entre sus Apóstoles, Jesucristo, después de saludarlos, dirígese á Tomás repitiendo una por una sus exigen-

(1) La Vulgata traduce *fixuram* clavorum: el texto original dice τυπον que algunos han querido traducir *figura* corrigiendo la traducción de la Vulgata creyéndola errónea; pero la Vulgata traduce perfectamente la voz griega; pues τυπος no es una figura cualquiera, sino la que resulta de una fuerte compresión: *marca*.

cias: entra tu dedo, como lo exiges, aquí en mis manos y pies y entrándolo convéncete de la verdad; trae acá tu mano, métela en mi costado y no quieras ser incrédulo, sino fiel. A una dignación tan grande del Señor, Tomás se confunde y exclama dirigiéndose á Jesucristo (είπεν αυτῳ) Señor mío y Dios mío. 'O κύριός μου και ὁ θεός μου.

Pretendieron antiguamente los arrianos, más tarde los socinianos y hoy pretenden algunos incrédulos que las palabras de Santo Tomás: *Señor mío y Dios mío* no van dirigidas á Jesucristo como á sujeto de quien se predican, sino á Jehová cuyo poder divino admira Tomás en lo que está viendo. Pero esta interpretación es insostenible: 1.°, porque Jesucristo aprueba la fe de Tomás en la resurrección como contenida en esas palabras; luego las palabras de Tomás enuncian la verdad de la resurrección, es decir, la identidad entre el que veía y palpaba y el que había conversado con él y sus condiscípulos tres años; y no pueden enunciar esa verdad si el sujeto de la enunciación no es Jesucristo; 2.°, porque las palabras no son de exclamación, sino de afirmación como lo indica el artículo ὁ Κύριος... καὶ ὁ θεός y por consiguiente son sujeto ó predicado de una enunciación; y como por otra parte van dirigidas á Jesucristo, no pueden tener otro sentido que el de predicados cuyo sujeto sea el mismo Jesucristo.

A esta confesión de Tomás responde Jesús: porque viste, Tomás, creíste, dichosos los que sin ver creyeron. *Ver* en esta respuesta del Señor, no significa acción del sentido de la vista, sino del tacto; pues expresa la consumación del acto á que invitó á Tomás cuando le dijo: entra tu dedo y *ve* mis manos, es decir, entrándole y palpando convéncete. Y la misma significación tiene en la sentencia siguiente: Dichosos los que sin *ver*, es decir, sin tocar y palpar creyeron. *Creer* tanto en la sentencia: porque me viste, *creíste*, como en la otra: dichosos los que sin ver *creyeron*, no expresa un acto de fe divina, sino de convencimiento natural por la experiencia de los sentidos; pues la expresión *creíste* expresa el asentimiento opuesto á la incredulidad significada en las palabras no *creeré*,

no seas incrédulo; esta incredulidad empero se refería al hecho de la resurrección del Señor ó sea de la identidad entre el hombre que ahora ven y su Maestro; y este hecho cual entonces lo proponía Jesucristo era para los Apóstoles un hecho experimental.

No se sigue de aquí, sin embargo, que para los Apóstoles no fuera la resurrección un artículo de fe; porque el objeto de este artículo no es ni para ellos ni para nosotros la identidad del resucitado con el mortal del tiempo anterior; para ellos y para nosotros esta identidad es un hecho histórico conocido, no en virtud de un testimonio divino, sino por los Apóstoles en virtud de la experiencia: *palpad y convenceos;* y por los fieles en virtud del testimonio de los Apóstoles. El objeto de la fe es la divinidad del resucitado, su filiación divina, su carácter de Mesías; y así la fórmula precisa de éste y de todos los artículos de la humanidad es ésta: «creo que este hombre á quien vi morir, cuya identidad con mi antiguo Maestro veo y palpo, ó conozco mediante la experiencia de esos sentidos, es verdadero Dios, es el Unigénito del Padre, es el Mesías, etc.» Y lo mismo lo es para nosotros, mientras consideramos la Escritura como documento histórico.

Verdad es que el mismo hecho histórico bajo otro punto de vista puede ser y es para ellos y para nosotros objeto de fe, porque también fué propuesto por la locución verdaderamente divina de Jesucristo al decir: *yo soy* y no hay dificultad en que los Apóstoles asintieran á esa verdad en virtud de ese testimonio, después que ya alcanzaron conocimiento de la misma por la experiencia. Para nosotros y para los mismos autores inspirados, si conocían su propia inspiración, son también esos hechos objeto de fe, en cuanto contenidos en un libro escrito bajo la inspiración divina.

Como en las dos apariciones referidas entró Jesús estando las puertas cerradas, á primera vista parece que hay contradicción entre esta circunstancia y la del contacto de sus pies, manos y costado. Porque si Jesús entró penetrando á través de las puertas, su cuerpo no oponía resistencia y así era im-

palpable; y si fué palpado por los Apóstoles, ofrecía resistencia y así no pudo penetrar á través de las puertas. Esta dificultad se funda en confundir la resistencia como facultad de resistir, y la resistencia, ejercicio. El cuerpo del Señor, como verdadero y real que era, *podía* oponer resistencia; pero el ejercicio estaba en mano del Señor, porque, como cuerpo glorioso, poseía la dote de la sutilidad. Al entrar no quiso hacer uso de la resistencia; al ser tocado, lo quiso: al ser palpado demostraba su naturaleza corpórea; al atravesar las puertas cerradas, su estado glorioso.

Tercera aparición.

Refiérela San Mateo, 28, 16-20. Expresamente no la refiere otro Evangelista, si bien todos sin excepción cuentan la misión comunicada por Jesucristo á los Apóstoles para predicar el Evangelio en todo el mundo. «Los once discípulos fueron á Galilea al monte donde les había encargado Jesús. Y viéndole, le adoraron, pero algunos dudaron. Y acercándose Jesús, les habló diciendo: Hame sido dado todo poder en el cielo y en la tierra. Id, pues, y enseñad á todas las gentes, bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. Enseñandoles á guardar todo cuanto os encargué. Y hé aquí que yo estoy con vosotros todos los días hasta la consumación de los siglos.»

El fin que San Mateo se propuso al referir esta aparición fué evidentemente el de exponer la misión de los Apóstoles, pues respecto de la aparición misma se limita á consignar el hecho, sin esforzarse en hacer resaltar en él, como San Lucas y San Juan, los caracteres que le colocan en el rango de prueba evidente de la verdad de la resurrección. San Mateo no necesitaba inculcar mucho los hechos, pues eran bien conocidos, como que escribía poco después de la Ascensión y en Palestina, donde la predicación continua de los Apóstoles había familiarizado al pueblo con la noticia detallada de la vida

del Señor antes y después de la resurrección. Por eso pudo sin dificultad omitir también otras apariciones.

Keil pretende ver en esta narración de San Mateo, no la relación de una aparición particular, sino una exposición sumaria de todas las apariciones después de la resurrección, propuestas aquí bajo el carácter de manifestación del Señor que es común á todas. Fúndase en que en la narración de San Mateo nada hay particular y exclusivo, pues la transmisión de poder y la misión de fundar la Iglesia la refieren todos los Evangelistas, vinculándola á apariciones que no tuvieron lugar en Galilea. Además, la incredulidad de algunos Apóstoles (v. 17) no parece poder explicarse si se trata de una aparición posterior á las dos de Jerusalén que refiere San Juan.

Sin embargo, no puede dudarse que se trata de una aparición determinada: 1.°, porque se señala con toda precisión el lugar, que es un monte, circunstancia que no conviene á ninguna de las apariciones referidas por los otros Evangelistas; 2.°, porque San Mateo refiere esta aparición como la primera de Galilea, en cumplimiento de las promesas hechas en 26, 32 y 28, 10. Los fundamentos en contrario son de poco valor, pues hay de propio en esta aparición, en primer lugar, el punto donde se verifica; además, la misión, que es la última, solemnísima y completa, no restringida á un objeto particular, como en San Juan, 20, 22. La incredulidad de algunos se explica sin dificultad si se tiene presente que Jesucristo había inculcado mucho á los Apóstoles se guardasen de falsos Profetas que vendrían en su nombre haciendo maravillas aparentes; por lo cual los Apóstoles no podían menos de exigir pruebas muy patentes y no prestar fácilmente su asentimiento mientras no las veían (1).

---

(1) Todavía es mejor solución decir que los que dudaron no fueron los Apóstoles, sino algunos de los discípulos que todavía no habían visto al Señor resucitado; porque, como luego diremos, no consta que estuvieran solos los Apóstoles.

Por lo que toca á los testigos, muchos intérpretes creen que fueron únicamente los once Apóstoles: 1.º, porque San Mateo al empezar la narración no habla más que de ellos: «Undecim autem...» Οἱ δὲ ἕνδεκα...; 2.º, porque la misión de que se habla 18-20 es exclusiva de los Apóstoles (1). Es difícil demostrar, sin embargo, que la aparición fuera exclusiva, porque San Juan también en la primera aparición sólo hace mención de los Apóstoles, y, sin embargo, por San Lucas, 24, 33, sabemos que no estaban ellos solos, sino acompañados de otros discípulos. Para que la misión sea exclusiva de los Apóstoles no es necesario que precisamente ellos solos estuvieran presentes.

Cinco son las narraciones donde se trata de esa comunicación de poder por Jesucristo á sus discípulos para predicar el Evangelio por el Universo y fundar la Iglesia: San Mateo, 28, 16 y siguientes; San Marcos, 16, 14-18; San Lucas, 24, 33-48; San Juan, 20, 19-23; Act., 1, 2-8. De ellas sólo una (San Lucas, 24, 33-48) propone la historia de tal modo que es dudoso si la comunicación de poder se concede á solos los Apóstoles ó también á otros. En las cuatro restantes, fueran ó no fueran los Apóstoles los únicos presentes, es cierto que son los únicos á quienes confiere Jesucristo esa potestad. Porque en todas cuatro, durante el curso completo de la narración, no se hace mención más que de los Apóstoles, de modo que aunque hubiera otros presentes, no se tienen en cuenta para el efecto de recibir de Cristo aquel poder. Este proceder de los Evangelistas es inexplicable, si otros además de los Apóstoles hubieran en efecto recibido aquel poder, porque los Evangelistas en aquellas narraciones se proponían precisamente enseñarnos quiénes y cómo habían sido investidos por Jesucristo del poder para predicar el Evangelio y fundar la Iglesia.

Resta el quinto lugar. Pero éste evidentemente no nos obliga

---

(1) Schanz, in h. l.

á admitir tal comunicación, aunque concediéramos que San Lucas, 24, 33-48 forman una narración. Porque pudo San Lucas hacer mención de los discípulos, no en orden al efecto de recibir el poder, sino por razón de sola su presencia local. Y que así haya de entenderse el pasaje, es claro por el mismo San Lucas en los Hechos, 1, 4-14; pues cuando trata de exponer el encargo del Señor (2-8) de predicar el Evangelio y fundar la Iglesia, sólo menciona á los Apóstoles. Pero no es cierto que San Lucas, 24, 33-48 formen una sola narración, sino que es mucho más probable que los vv. 44-48 se refieran á otra aparición en la que las palabras 44-49 se dirijan á solos los Apóstoles. Además, los mismos Apóstoles hablan siempre y proceden como si ellos solos hubieran sido investidos de ese poder. Así lo hace San Pedro en su discurso para la elección de San Matías (Hechos, 1, 21 y siguientes).

Hemos expuesto las principales apariciones con que Jesucristo demostró á los Apóstoles su resurrección, para que ellos, bien persuadidos de ella, creyesen firmísimamente la divinidad y doctrina del Señor y la predicasen al Universo entero. Suele preguntarse si con esos argumentos Jesucristo demostró suficientemente y con qué grado de certidumbre su resurrección. A esta cuestión vamos á satisfacer por partes como se hace la pregunta. Jesucristo demostró suficientemente el hecho de su resurrección con estas pruebas. En efecto, con ellas demostró el Señor la identidad del cuerpo resucitado con el cuerpo mortal que expiró en la cruz y la demostró con entera certidumbre; pues los Apóstoles pudieron cerciorarse de ese hecho con la experiencia inmediata de sus sentidos de vista y tacto, como podían cerciorarse de la identidad de un amigo, quien después de haberse ausentado se presentara de nuevo á ellos sometiendo á su experiencia la identificación de su persona.

Sobre el grado de certidumbre disputan los intérpretes y teólogos. Algunos creen que esa certeza es solamente fundada en la providencia divina que no puede permitir que en negocio de tanta transcendencia los Apóstoles fueran víctimas de

una ilusión diabólica (1). La razón en que se fundan es que el demonio puede con sus fuerzas naturales fingir de tal manera un cuerpo humano que los sentidos del hombre no puedan percibir el fraude, lo cual se prueba porque de hecho los ángeles con su virtud natural lo han efectuado, como se ve en el cap. 19 del Génesis, en la historia de Tobías, etc. Otros como Cayetano, Pereira, Suárez opinan que la certidumbre es física fundada en rigorosa imposibilidad de fraude por parte del diablo; porque éste no puede llegar á fingir un cuerpo tan semejante al humano que no pueda el hombre con observación atenta descubrir el engaño.

Las razones son: porque, 1.°, el mismo Jesucristo apela al testimonio de los sentidos como suficiente para distinguir un cuerpo realmente vivo de otro que sólo lo es aparentemente; 2.°, porque en efecto la razón dice también que el demonio no puede imitar el complejo de cualidades sensibles propio del cuerpo vivo, de tal modo que un examen cuidadoso no alcance á reconocer el fraude. Porque ese conjunto es resultado exclusivo de la substancia y realidad misma del cuerpo vivo; y por ser efecto exclusivo lleva en sí impreso un carácter también exclusivo y que es perceptible por los sentidos y discernible del aparente. El cuerpo vivo no es colorado como quiera, ni goza de movimiento cualquiera, ni la suavidad y calor de la carne viva es una suavidad y calor cualquiera, sino tales que llevan en sí el sello de la vida interior de que proceden, así los ojos, v. gr., tienen movimientos sui generis, viveza y resplandor también particulares y lo mismo el contacto de nuestra carne con carne humana; esas propiedades características y diferenciales del cuerpo vivo y

(1) Según estos autores, aunque la certidumbre del hecho se funda en parte en el contacto del cuerpo y miembros de Jesús, en el caso presente no basta esa experiencia, como basta ordinariamente; porque ordinariamente no hay fundamento para sospechar intervención de un agente extraño, pero sí en el caso presente, y por tanto no puede llegarse á formular una resolución final, sino mediante la razón de que Dios no puede permitir engaño inculpable.

real respecto del aparente son perceptibles por los sentidos; si, pues, el cuerpo es cuerpo humano sólo en apariencia, es imposible que ni exista, ni á la experiencia de los sentidos aparezca en él ese conjunto de cualidades con aquel sello de vitalidad resultado exclusivo de la vida que anima al cuerpo.

SECCIÓN SEGUNDA.

Los milagros de Jesucristo y los enemigos del Cristianismo.

CAPÍTULO I.

OBJECIONES GENERALES CONTRA LOS MILAGROS DE JESUCRISTO.

Si las obras maravillosas de Jesucristo que nos refieren los Evangelios son verdaderos milagros obrados por la virtud omnipotente de Dios en orden á confirmar las afirmaciones de Jesús, es evidente que éste es un Legado divino; además, como entre los artículos de la doctrina de Jesús uno es la necesidad urgente de aceptarla toda y de practicarla, so pena de condenación eterna, no es maravilla que las pasiones y el orgullo humano hayan visto en la cuestión sobre los milagros de Jesús una cuestión de vida ó muerte, y que hayan suscitado las mayores dificultades para desnaturalizar el verdadero carácter de aquéllos, declarando la guerra más cruda á la tesis cristiana de la índole divina de esos prodigios. Desde el advenimiento de Jesucristo hasta el día de hoy jamás ha cesado la lucha, y en nuestros días ha desplegado la incredulidad una energía asombrosa. La historia de esta lucha puede dividirse en tres períodos: lucha con el judaismo, lucha con el paganismo y lucha con la incredulidad contemporánea.

§ I. Lucha con el judaismo.

Los fariseos combatieron los milagros de Jesucristo en su mismo origen y durante la vida del Señor. Dos caminos emprendieron en esa lucha: el primero el de negar la autenticidad de los hechos. Esta vía intentaron de varios modos y en varias ocasiones, y San Juan en el cap. 9.° de su Evangelio describe, con la claridad, precisión y viveza de estilo que le caracterizan, los artificios de los fariseos hierosolimitanos para negar el hecho de la curación del ciego de nacimiento. Entre la plebe, unos afirmaban que el que se decía curado por Jesús era efectivamente el ciego de nacimiento conocido de todos. Otros lo negaban, suponiendo que era otro muy parecido al ciego. Llevado el hombre ante los fariseos, pregúntanle de qué manera había recobrado la vista. Él respondió sencillamente: «Púsome barro sobre los ojos, lavémelos y veo.» Replicáronle los fariseos: «Este hombre no puede ser de Dios, pues no guarda el sábado.» Como se ve por el contexto restante, esta afirmación de los fariseos no era más que las premisas para deducir la conclusión de que el pretendido ciego era un embustero.

Para cerciorarse más vuelven á preguntarle: «¿Tú qué opinión tienes sobre este hombre?» Respondió el ciego: «Yo estoy persuadido de que es Profeta.» Oída esta respuesta, los fariseos se confirman en que el hecho es falso y que el mendigo no era más que un impostor que, de acuerdo con Jesús, fingía un milagro para extender entre el pueblo la fe en Jesús como enviado de Dios, según él se predicaba. «No creyeron los judíos que aquel hombre hubiera sido ciego y recobrado después la vista.» Llaman entonces á los padres del ciego y les preguntan: «¿Es éste vuestro hijo, del cual afirmáis haber nacido ciego? ¿Cómo es que ahora tiene vista?» Los padres, por temor, se limitan á contestar que aquél era efectivamente su hijo, y que había nacido ciego. Sobre el modo de recobrar la vista se remiten al mismo ciego.

Llamado éste de nuevo, dijéronle con toda solemnidad, poniendo por testigo á Dios y en calidad de jueces eclesiásticos: «Da gloria á Dios; es decir, dí la verdad sincera delante de Dios.» Esta intimación equivale á esta otra: Hasta ahora has ocultado la verdad; no puede ser que tú hayas sido ciego y recobrado la vista mediante un milagro de Jesús, hombre perverso que no guarda el sábado. Vuelven á las preguntas para ver si, fatigado el ciego, declara: ó que no ha sido jamás tal, sino que el hecho es una ficción, ó que su ceguera ó defecto en la vista era cosa fácil de corregir mediante un tratamiento quirúrgico. «¿Qué ha hecho contigo?»—le dicen.—¿Cómo te dió vista? Pero el ciego vuelve á insistir, remitiéndose á sus declaraciones anteriores. En todo el interrogatorio los doctores están empeñados decididamente en negar la existencia del hecho de la curación ó en absoluto ó en su carácter de preternatural y prodigiosa. Pero viendo que sus esfuerzos se estrellan ante los testimonios constantes del ciego y de sus padres, les es imposible salir de su embarazo por este camino.

No mucho más tarde, la resurrección de Lázaro después de cuatro días de sepultado viene á disipar cualquiera duda que pudiera quedar todavía sobre la índole superior y prodigiosa de las obras de Jesús, y los doctores se ven precisados á excogitar otro medio, el cual fué atribuir sus prodigios á la acción de Belcebub, príncipe de los demonios. En virtud del poder de este espíritu, superior á todos los demás, no sólo expele los demonios inferiores, sino obra otros prodigios. Esto significan las declaraciones con que los miembros del Sanedrín empiezan sus conferencias sobre el partido que han de tomar para desembarazarse de un enemigo tan terrible como Jesús. «¿Qué hacemos? Este hombre obra muchos prodigios.» Confiesan forzados la verdad de los hechos y su carácter prodigioso: *multa signa facit.* Pero al mismo tiempo, puesto que no se deciden á creer en él, sino á quitarle de en medio como á hombre perjudicial, declaran que aquellos prodigios no pueden venir de Dios, sino de otro agente, que como superior á los ordinarios y, por otra parte, patrocinador de un hombre

blasfemo y perverso, no puede ser otro que el demonio. Así triunfó definitivamente la explicación que tiempo atrás habían ya propuesto algunos de sus colegas en Galilea (San Mateo, 9, 34; 12, 24). O quizá también sin afirmar expresamente cuál era el principio positivo de donde procedían los milagros, hicieron los doctores hierosolimitanos lo que el día de hoy hacen muchos doctores incrédulos en presencia de los milagros de nuestros días; el hecho parece innegable, pero la causa no está todavía averiguada; solamente sabemos de cierto que no son obras divinas; el tiempo declarará y resolverá el enigma.

§ II. Lucha con el paganismo.

A los judíos sucedieron los filósofos paganos Celso, Luciano, Porfirio, Hiérocles y Juliano. El primero unas veces niega la existencia histórica de algunos hechos milagrosos (1), otras, concediendo la existencia del hecho, niega su realidad objetiva reduciéndolo á mera prestidigitación de magia comparando á Jesucristo con los magos egipcios, «los cuales por unos cuantos óbolos hacen todos los días en las plazas ante el público lo que Jesucristo hacía. Ellos también expelen demonios, sanan enfermos, evocan almas de héroes, ponen delante banquetes opíparos, cosas que jamás existieron» (2). Según ésto, muchos de los milagros de Jesús no son, en opinión de Celso, otra cosa que puras apariencias como los efectos de la magia. Otras veces concede su existencia y realidad objetiva, pero niega su eficacia para probar la dignidad de Jesús, pues no se puede demostrar sean obras divinas, y otros muchos, dice, han obrado maravillas semejantes ó mayores, como Aristeas, según refiere Herodoto y Apolonio de Tiana, cuya vida y prodigios escribió Filostrato» (3). Más todavía: «hombres perversos

(1) Orig. contr. Cels. lib. I n. 67; lib. II, n. 55.
(2) Id., lib. I, n. 68.
(3) Orig. contra Celso, 3, 27.38.

pueden, dice Celso, obrar tales prodigios en confirmación de sus doctrinas perniciosas como lo reconoce el mismo Cristo, demostrando así que el milagro nada contiene de divino» (1).

Contemporáneo de Celso fué Luciano de Samosata, otro de los sabios paganos que pretendieron confundir al cristianismo en el terreno de la ciencia. Luciano, sin embargo, no impugnó como Celso directamente los milagros del cristianismo, sino de un modo indirecto. Para este fin, unas veces se vale de leyendas fabulosas en que presenta los milagros de la Biblia bajo un punto de vista muy exagerado que los hacía ridículos; otras trata de reducirlos á las proporciones de hechos puramente naturales y cotidianos, como lo hace con la expulsión de demonios. Es ésta, dice, un fenómeno cotidiano en Palestina, cuyos habitantes son muy expertos en ese arte. Cuando un sirio de Palestina encuentra en el camino algún desgraciado lunático en quien se ven las señales de su mal, pregunta al demonio su nombre y el modo como ha entrado en el cuerpo de su víctima; luego le manda salir, y efectivamente sale, quedando el paciente sano y libre (2).

Porfirio, neoplatónico alejandrino, es muy célebre por su odio profundo á la religión cristiana, á cuya impugnación consagró buena parte de su vida. En la impugnación de los milagros sigue dos caminos ó métodos diversos. Al principio admitió la realidad histórica de los milagros de Jesucristo, pero los puso al igual con los del paganismo; más tarde, sin embargo, combatió encarnizadamente su autenticidad histórica, analizando algunos pasajes del Evangelio y esforzándose por demostrar que sus narraciones de efectos milagrosos son fabulosas. Por ejemplo, en la narración de San Marcos (6, 45-51), donde se refiere que Jesucristo calmó una fuerte tempestad, trata de

(1) Id., 2, 51.54. Cuando Celso dice que según Jesucristo aun los impostores pueden hacer milagros, alude á las palabras de Jesucristo en San Mateo, 7, 22.

(2) Vigouroux Les Livres saints et la critique rationaliste, tomo I, pág. 160.

hacer resaltar dos caracteres de la narración que en su concepto la demuestran fabulosa. El primero es que cuando Jesucristo aparece á los Apóstoles, era ya la tercera vigilia de la noche (más de las doce), y por consiguiente habían estado navegando muchas horas, pues se habían embarcado al anochecer, siendo así que el lago de Genesaret puede ser atravesado en dos horas aun por barcas hechas de sólo el tronco de un árbol. El segundo, que San Marcos llama al lago *mar*, y mar alborotado, y tal, que la navecilla está á punto de ser sumergida por las olas que se levantan muy alto, cuando en realidad, el lago de Genesaret es una reducida laguna, en la que es imposible tal movimiento de olas.

Porfirio, en su sistema de reducción de proporciones de lo sobrenatural en el Evangelio, viene á ser en la antigüedad lo que Paulus en la crítica moderna; aunque con la diferencia de que la exageración de los relatos evangélicos con respecto á su realidad la atribuye á ficción voluntaria, no á juicio subjetivo del escritor sobre los hechos.

Hiérocles, que florecía á fines del siglo III, y fué quizá el principal promotor de la persecución de Diocleciano, además de haber él mismo hecho atormentar á muchos cristianos, como prefecto imperial que fué en diversas provincias, quiso también impugnar por escrito la religión cristiana haciendo un paralelo entre Jesucristo y Apolonio de Tiana, poniendo á éste por encima del primero en punto á operaciones milagrosas. Refiere los principales prodigios de Apolonio tomándolos de Filostrato, autor de la vida de aquel mago, y comparándolos con los que se cuentan de Jesucristo, dice que los de Apolonio están perfectamente demostrados, mientras que los atribuídos á Jesucristo son muy dudosos; y sin embargo los gentiles, prosigue, no tienen por Dios á Apolonio, sino únicamente por amigo de los dioses (1). Hiérocles, por consiguiente, lo mismo que Celso, ó niega la autenticidad de los hechos, ó si les con-

---

(1) Eus. Contra Hierocl. Mign. P. G., tomo XXII.

cede realidad histórica, los pone al igual con los milagros de Apolonio negándoles su valor probativo.

El último, pero quizás el más terrible adversario del cristianismo entre los paganos, fué Juliano. No negó la realidad de las obras portentosas de Jesucristo; pero dales poca importancia diciendo que Jesucristo no hizo cosa digna de memoria, «á no ser que llamemos grandes las obras de sanar cojos y ciegos y expeler demonios» (1). El don superior de obrar prodigios es, en opinión de Juliano, común á cristianos y paganos. En los templos de éstos vénse también muchos efectos milagrosos: tal sucede en las fiestas instituídas por Mario. Con Juliano termina la lucha del Cristianismo con el paganismo antiguo griego y romano.

§ III. La cuestión de los milagros de Jesucristo en la Edad Media.

Disipado el gentilismo con el triunfo de la religión cristiana, en muchos siglos nadie impugnó científicamente los milagros de Jesucristo, si se exceptúan algunos filósofos árabes. En la época del renacimiento aparecen dos tendencias opuestas con respecto á los milagros del Señor: por una parte los representantes del renacimiento paganizado, Valla, Beccadelli, y algunos otros, llegan en su desvarío y ciega admiración hacia la literatura pagana á decir que la religión gentílica estaba mejor fundada que la revelación cristiana; que los milagros no son más que imposturas é ilusiones y que aun la resurrección de un muerto puede obtenerse por medios puramente naturales. Por otra, Lutero y algunos místicos teósofos protestantes, ya al principio de la Reforma, creen innecesaria la prueba de los milagros (2) en favor del Cristianismo, porque éste, á las inteligencias elevadas, se presenta como evidente por sí mismo;

(1) S. Ciril. Alejandr. contr. Julian., libro v.
(2) Lutero en Brestschneider. Véase Hettinger Teol. fundam., t, 1, p. 198. Con Lutero conviene también Calvino.

y los milagros no fueron más que una ayuda sensible, por decirlo así, dada por Jesucristo para acomodarse al carácter carnal y poco noble del pueblo judío. Pero ni una ni otra tendencia representan una guerra sistemática al milagro como demostración de la credibilidad del Cristianismo. Esta guerra no empezó hasta fines del siglo pasado con el racionalismo.

§ IV. Refutación de las objeciones generales de la incredulidad contra los milagros hasta el racionalismo.

Si se examina el cuadro que presentan las dificultades de la incredulidad sobre los milagros, vemos que todas se reducen á cuatro puntos. O niegan el carácter histórico de las narraciones evangélicas, ó conceden la existencia de los hechos, pero les niegan realidad objetiva reduciéndolos á ilusiones subjetivas, ó conceden también la realidad objetiva, admitiendo además que los efectos son extraordinarios, pero añadiendo que no exceden en absoluto las fuerzas humanas puestas en circunstancias especiales y ayudándose de agentes sensibles también especiales; ó finalmente, prescindiendo de su índole, sostienen únicamente que no son efectos de la omnipotencia divina y de su Providencia que pretende por ellos acreditar la verdad de una doctrina ó la misión de un legado divino.

Por lo que toca á los fariseos, la primera parte de sus objeciones, que fué negar la existencia de los hechos, quedó disipada con tal evidencia que ellos mismos hubieron de reconocer la imposibilidad de acudir á ese recurso; por eso apelaron á la segunda vía, que fué atribuirlos á un principio malo. Pero la santidad de Jesucristo y de su doctrina demuestran que sus obras prodigiosas no podían atribuirse á tal principio. Además, algunos de los prodigios que obró exceden evidentemente las fuerzas no sólo de la naturaleza humana y sensible, sino también las de la angélica, como lo demostraremos más adelante.

Celso, en diferentes pasajes de sus escritos y con respecto á

diferentes obras de Jesucristo, propuso los cuatro puntos que hemos distingido en las objeciones de la incredulidad. Pero demostrada la autenticidad de los Evangelios, queda por el mismo caso demostrada la verdad de los hechos prodigiosos de Jesucristo y su realidad objetiva; pues tanto los testigos de los milagros como los sujetos en quienes muchos de ellos se verificaron, podían cerciorarse por la experiencia de sus sentidos de la realidad objetiva de los efectos prodigiosos obrados por Jesucristo. Sobre el agente superior que allí obraba, más adelante demostraremos que no era otro que la Divinidad y que por tanto aquellos efectos prodigiosos fueron verdaderos milagros, que tienen eficacia para demostrar el carácter de legado divino en Jesucristo.

Por lo que hace á Luciano, sus objeciones se refutan con facilidad, pues es evidente que entre las obras prodigiosas obradas por Jesucristo hay algunas que es imposible reducir á proporciones de efectos producidos por causas ordinarias y naturales. ¿Cómo reduce Luciano á esas proporciones la curación del ciego de nacimiento, la resurrección de Lázaro y la resurrección del mismo Jesucristo? Pero si estos efectos exceden el poder de las causas ordinarias y aun extraordinarias de la naturaleza y son efectos del poder divino, también lo son todos los demás milagros de Jesús; pues todos procedían del mismo principio y todos tendían al mismo fin de demostrar su cualidad de Enviado de Dios y de Dios verdadero, y como tales los proponía constantemente Jesús llamándolos á todos sin distinción *obras del Padre,* obras que atestiguaban su poder soberano.

Respecto de Porfirio, tampoco sus argumentos son de grande importancia. El primer método que empleó Porfirio para impugnar la eficacia de los milagros de Jesucristo poniéndolos al igual con los prodigios obrados en el gentilismo, ya Orígegenes lo había refutado mucho antes, insistiendo, por prescindir de otras consideraciones, en el diferente fin á que unos y otros se ordenaban. Las obras prodigiosas de Jesucristo tenían por blanco y tuvieron por efecto la santificación del

mundo, la glorificación de Dios, la restitución y restauración de la dignidad del género humano sumida en la degradación por el paganismo. Por el contrario, los prodigios efectuados en el seno del paganismo por Apolonio y otros, suponiendo que sean históricamente ciertos, lejos de tener un fin digno del concurso de la Divinidad, sólo servían á fines ó depravados ó vanos; y en ambos casos indignos de la cooperación de Dios. Sus autores son, por consiguiente, unos impostores y sus obras extraordinarias puros efectos de la magia.

No es menos vano el segundo método empleado por Porfirio al fin de su vida y consistente en negar la autenticidad de las narraciones de milagros recurriendo á la inverosimilitud de las circunstancias que esas narraciones expresan: la inverosimilitud nace de la exageración de Porfirio. Si la narración de San Marcos sobre la tempestad del mar de Tiberiades estuviera tan poco conforme con la realidad, ¿cómo es que ningún otro escritor, fuera de Porfirio, ha hecho notar aquella disonancia? Porfirio no vió el lago de Genesaret, ni pudo, como testigo de vista, conocer el movimiento de las olas en el lago, pues se remite á los que lo vieron, ¿cómo pudo hallar inverosímil la descripción en la que San Jerónimo, Eusebio y otros innumerables que visitaron el lago y estaban familiarizados con la lectura de las narraciones evangélicas nada encontraron que no estuviera en consonancia con las condiciones del paraje? San Marcos da al lago el nombre de *mar* porque este era el nombre ordinario que los judíos daban al lago. El poco adelanto de la embarcación en el espacio de varias horas se explica por la fuerza del viento contrario. Poco viento basta para que una embarcación sencilla, una barquichuela, se viera detenida en su movimiento. Del mismo modo se explica el peligro de la navecilla. Siendo como era de pequeñas dimensiones y construcción sencilla (San Mateo la llama *navicula*), bien podía la fuerza violenta del viento levantar en un lago de cuatro leguas de largo y dos y media de ancho, olas que amenazasen anegarla.

A Hiérocles refutó Eusebio en un libro que tituló *Contra*

Hiérocles, y el argumento principal de esa refutación consiste en demostrar que los prodigios de Apolonio, aun cuando concediéramos su existencia, no promovían el conocimiento y culto verdadero de la divinidad, pues son ó rídículos y pueriles, ó inmorales, y así indignos de la cooperación de Dios.

El mismo principio sirve para refutar á Juliano. Supuesto que las obras prodigiosas del paganismo y Cristianismo exceden las fuerzas de los agentes naturales y suponen la intervención de un principio superior, la cuestión se reduce á averiguar qué principio es ese. En los prodigios del paganismo el agente superior no puede ser Dios, esto es, un agente santo y que busca el bien de la humanidad, pues tales prodigios tienden á consolidar los errores y vicios del paganismo, obra contraria á los intereses de la divinidad y de la santificación del mundo, y que por tanto no puede proceder de Dios. Esto en el supuesto de que los prodigios del paganismo fueran en efecto hechos reales. Pero esos efectos prodigiosos, como notan muy bien Orígenes contra Celso y Eusebio contra Hiérocles, no tienen en la historia de Apolonio ó de Cleómedes, otros testigos que á estos mismos ó á lo más algún discípulo favorito suyo; carecen por consiguiente de todo valor histórico, y no hay para qué detenerse en ellos. Pero los milagros de Jesucristo no sólo promueven los intereses de la divinidad, la santificación y regeneración moral del Universo, sino tienen además por testigos á numerosas muchedumbres como el milagro de los cinco panes, la resurrección de Lázaro, etc.

CAPÍTULO II.

LOS MILAGROS DE JESUCRISTO Y EL RACIONALISMO.

§ I. Preliminares.

El dogma fundamental del racionalismo es la negación completa de lo sobrenatural empírico, ó sea el milagro, como fun-

damento racional de lo sobrenatural dogmático. El racionalismo necesita eliminar de la Biblia ambos elementos. En su tarea destructora de lo sobrenatural, la historia del racionalismo presenta dos períodos bien caracterizados: el primero desde su origen hasta el advenimiento de Strauss; en ese período el racionalismo aunque no deja de poner en duda y aun negar la autenticidad histórica de algunos pasajes bíblicos aislados, sobre todo del Antiguo Testamento; no obstante en principio reconoce el valor histórico en el conjunto de la Biblia, y sobre todo en los libros del Nuevo Testamento, y todo su empeño consiste en reducir á proporciones naturales lo que en la historia evangélica está propuesto con expresiones que tomadas en sentido obvio, representan á la inteligencia verdades ó hechos sobrenaturales. El sistema moral de Kant va enderezado principalmente á despojar del carácter sobrenatural á las doctrinas, reduciéndolas al grado de meras formas simbólicas que expresan verdades del orden puramente natural. La causa de haber empleado Jesucristo y los Apóstoles esas formas simbólicas sobrenaturales, no fué otra que la disposición de los hombres en la época en que apareció el Cristianismo: pero Jesucristo y sus discípulos no pretendieron dar valor propio á los símbolos como tales.

§ II. La explicación natural.

Respecto del sobrenatural empírico ó del milagro, el sistema que en el mismo período alcanzó más celebridad en el campo racionalista, fué el de la explicación natural del milagro ideado por Paulus. El fundamento de la teoría de Paulus es que, pues lo sobrenatural es imposible, los hechos maravillosos que se refieren en los Evangelios, escritos por otra parte auténticos, no pasan de ser efectos debidos á causas puramente naturales. En esas narraciones maravillosas debe distinguirse con cuidado entre el hecho objetivamente considerado, y la concepción subjetiva del mismo por parte de los testigos y

del escritor. Los caracteres de sobrenaturalidad de que el hecho aparece revestido en la narración, proceden del segundo elemento. Como los testigos y el escritor participaban del error común en aquellas edades de ver la intervención divina en todo aquello que excedía el curso ordinario de la naturaleza, pudo suceder muy bien que un efecto puramente natural, aunque extraordinario, fuera tenido como sobrenatural y atribuído á acción superior de Dios.

Según esto, si no existe otra relación histórica del mismo hecho, que sirva de contraste y rectificación á la primera, la tarea del intérprete consiste en separar con cuidado los dos elementos dichos, y descartando el subjetivo, quedarse con el objetivo. Para llegar á ese término, guárdese la siguiente regla: ante todo, trasládese el intérprete con la imaginación al teatro del acontecimiento, y á las circunstancias de lugares y personas; una vez colocado en este punto de vista, descártense del relato todas las circunstancias que lo elevan sobre lo natural, súplanse aquellas que sean necesarias para reducir el acontecimiento á proporciones naturales é históricas, y se tendrá la interpretación genuina y verdadera. Puede servir de ejemplo la explicación que da Paulus del milagro del estater hallado en la boca del pez: «Con sólo que *tú* (San Pedro), abras la boca, es decir, ofrezcas á la venta el pescado, obtendrás allí mismo fácilmente un estater.»

Como se ve, esta regla es consecuencia rigorosa de los principios propuestos: pues si por una parte el hecho es puramente natural, y por otra los Evangelios son auténticos, todo lo que en las narraciones evangélicas exceda el orden de la naturaleza, es pura adición subjetiva del escritor, quien á las causas verdaderas y genuinas y al orden legítimo de las cosas, sustituyó otras causas y otro orden. Por este medio trató Paulus de reducir á proporciones naturales los milagros evangélicos.

Pero tal sistema es completamente contrario á las nociones más elementales de la historia, la filosofía, la crítica y el sentido común; no es posible que hombres que son testigos pre-

senciales de un hecho claro, patente á los sentidos y de notable importancia puedan engañarse en el juicio que se forman sobre su origen natural ó sobrenatural. Por ejemplo, cuando Lázaro salió del sepulcro á la vista de muchos testigos, es imposible que si es genuina la narración de San Juan, los circunstantes no conociesen palpablemente si el hecho era ó no milagroso. Lázaro había sido embalsamado y fajado cuidadosamente, llevaba cuatro días en la sepultura, su hermana asegura que exhala ya hedor; al acercarse Jesucristo al sepulcro, no le abre por sí ni se llega hasta él, sino que se vale de ministerio ajeno para separar la losa y él se queda á distancia; abierta la sepultura, todavía concede á la muchedumbre espacio de tiempo para que contemple el cuerpo de cerca; salido Lázaro del sepulcro, se acercan á soltarle por mandado de Jesucristo los circunstantes mismos.

A las circunstancias objetivas añádanse las de una muchedumbre estimulada por la curiosidad natural que no puede menos de examinar con atención un suceso extraordinario que se ofrece á la experiencia inmediata de sus sentidos, y la repugnancia innata á admitir sin pruebas suficientes la sobrenaturalidad de un hecho. Además, debe añadirse á todo esto la presencia de testigos desafectos á Jesucristo é interesados en impedir que creciera su reputación ya muy grande; este cúmulo de circunstancias hace completamente imposible una decepción en los testigos; y la explicación natural del milagro escogitada por Paulus resulta la teoría más insulsa de cuantas ha ideado el entendimiento humano.

Por otra parte, si se admite el origen apostólico de las narraciones evangélicas, tampoco puede decirse que los autores de los Evangelios trataran de engañar consignando como verdaderos y reales en su narración hechos que fueran invención de los escritores; pues siendo estos hechos estupendos y públicos, y de tal naturaleza que no podían ser objeto indiferente ni á amigos ni á enemigos; divulgándose por otra parte en un tiempo en que no podían menos de sobrevivir muchos que debieron hallarse presentes y ante quienes se decían realiza-

dos los prodigios, era imposible que no trataran todos de hacer un examen severo sobre los hechos en cuestión, descubriéndose inmediatamente la farsa y quedando cubiertos de ignominia sus inventores.

Si, pues, los Evangelios fueron escritos por testigos, ó presenciales, ó que recibieron sus informaciones de testigos inmediatos, es completamente imposible dejar de admitir como históricas las narraciones evangélicas, tales cuales se proponen en los Evangelios, esto es, con su carácter sobrenatural; y para eliminar de los Evangelios ese carácter, es preciso emprender otro camino, negando la autenticidad de las narraciones y buscándoles otro origen. Este paso lo dió Strauss, el cual inaugura de este modo el segundo período de la historia del racionalismo en su empeño de destruir lo sobrenatural.

§ III. El miticismo de Strauss.

La explicación del origen de los Evangelios con sus narraciones milagrosas no es difícil, dice Strauss, y tiene su satisfacción cumplida en el miticismo. Entiéndese por *mito* aplicado al Evangelio, una narración que se refiere inmediata ó mediatamente á Jesucristo, y que podemos considerar no como la expresión de un hecho real de su vida, sino como la expresión de la idea que de Jesús *se formaron* sus primeros partidarios (1). Por razón de las proporciones en que lo fabuloso entra en la narración, el mito se divide en *puro* y *mixto; puro* es aquel en el cual la sustancia ó el fondo mismo del hecho es fabuloso; por ejemplo, la resurrección. *Mixto* ó histórico aquel en el que la base de la narración es un hecho real, pero que se presenta rodeado de circunstancias fabulosas, por ejemplo, el bautismo de Jesucristo. El mito reconoce por causa

(1) Straus. Vida de Jesús. Intr., párr. 15. París, 1864. (Traducción Littré.)

la imaginación exaltada de una multitud que se persuade sinceramente del carácter maravilloso de su héroe y de los acontecimientos de su vida, revistiendo uno y otros necesariamente de formas sobrenaturales (1).

Las fuentes del mito puro en los Evangelios son dos: la expectación del Mesías con sus atributos propios y determinados, expectación que existía entre los judíos, y la impresión particular que Jesús dejó entre sus contemporáneos en virtud de su personalidad, su acción y su fortuna, las cuales modificaron la idea que sus compatriotas tenían del Mesías.

La leyenda debe distinguirse del mito; en el mito, el punto de partida en la génesis de la porción no histórica, es siempre una idea bien determinada del escritor y de la sociedad en que vivía; por esa causa en el mito no hay vacilaciones ni elementos opuestos, como que todos están dictados y ordenados bajo una idea fija y precisa. Pero además de esta clase de concepciones, hay en los Evangelios otras en las que los elementos no tienen esa unidad, sino que se descubre en ellas indecisión, incoherencia en los elementos, lagunas, transformaciones de sentido y otros caracteres análogos, que son indicio cierto de que á la formación de tales narraciones han contribuído otras fuentes extrañas á la idea metafísica sobre Jesucristo. Estas narraciones se llaman con más propiedad *leyendas*, porque no se limitan á relaciones breves como el mito, sino que presentan cuadros completos, formados por el transcurso del tiempo con elementos que la tradición va acumulando sobre los rasgos que forman precisamente el mito.

---

(1) «Une certaine necessité dans la production du mythe, l'ignorance de son caractère parmi ceux qui le produissent, telle est l'idée sur laquelle nous insistons.» Müller en Strauss, quien hace propias las ideas de ese escritor alegando un largo pasaje para responder á la dificultad que se hace contra el miticismo, á saber: cómo pueden admitirse *ficciones involuntarias*. Sin embargo, el mismo Strauss, hablando del milagro referido por San Marcos, 7, 32 y siguientes, atribuye al escritor la acumulación consciente de las circunstancias que convierten el hecho histórico en un mito.

Finalmente, deben distinguirse las adiciones del escritor, debidas únicamente á la iniciativa individual de éste, y que no conducen como los rasgos todos del mito, á la expresión de la idea metafísica, ni se derivan de la tradición como las leyendas; solamente se ingieren en la historia evangélica para encadenar ó amplificar los elementos restantes, dándoles una forma continuada. Según esto, los elementos no históricos en las narraciones evangélicas, son de tres clases: mitos, leyendas, adiciones del escritor.

Posibilidad de mitos y leyendas en los Evangelios.

Con sólo analizar la noción de *mito* y *leyenda*, demuéstrase fácilmente la posibilidad de ambos en los Evangelios, por razones extrínsecas é intrínsecas.

Las extrínsecas son: 1.ª, todas las religiones presentan sus prodigios y hechos sobrenaturales, la pagana, la musulmana, la judía: luego no hay razón para dar la preferencia á la cristiana. Si se dice que aquellas no los prueban, pero sí el Cristianismo, replicaremos: 2.ª, que los testimonios alegados en favor del origen apóstolico de los Evangelios están muy lejos de demostrarlo (1). Porque de esos testimonios, los más antiguos que se refieren con claridad á los cuatro Evangelios canónicos, cuales nosotros los poseemos, no van más allá del último tercio del siglo II, época demasiado reciente y que dista sobrado de los tiempos apostólicos, para poder asegurarnos de tal origen. Otros testimonios hay, es verdad, más

---

(1) Al pasar Strauss de la primera parte á la segunda de su argumentación, se hace cargo de un argumento al que supone que la ortodoxía concede valor decisivo. Ese argumento es el título que llevan á su frente los Evangelios, Según esos títulos, los Evangelios fueron escritos por testigos inmediatos de la vida del Señor; luego es imposible que sus narraciones sean falsas. La ortodoxia no discurre así. Hemos prescindido de este argumento, como prescindimos de otros, porque no queremos hacernos cargo, sino de los argumentos que tienen verdadera dificultad. De otro modo seríamos interminables.

antiguos, y pertenecientes ya á los Padres Apostólicos, como San Ignacio M., San Policarpo, San Clemente Rom., ya á Padres que inmediatamente sucedieron á los Apostólicos, como San Justino; pero de estos últimos testimonios nada puede concluirse, porque, si bien es verdad que algunos de ellos dicen que los Apóstoles y discípulos escribieron ***Evangelios***, no dicen que estos sean idénticos con los que más tarde se hallan atribuídos á San Mateo, San Marcos, San Lucas, y San Juan. Igualmente, aunque es cierto que los Padres apostólicos y los de la sucesión inmediata citan pasajes de la vida de Jesús que se acercan mucho á las narraciones de nuestros Evangelios canónicos, sin embargo no dicen que los tomaran de Evangelios escritos por los Apóstoles y discípulos; y un examen atento demuestra que en efecto, los tomaron de la tradición oral, como lo prueba con claridad la gran diversidad que, en medio de un fondo común, se advierte en las citas de los Padres, tanto respecto de los Evangelios canónicos, como respecto de las diversas citas comparadas entre sí.

Háse pretendido demostrar, es verdad, por un testimonio muy antiguo, el de Papías y del Presbítero Juan, ambos discípulos de los Apóstoles, el origen apostólico de los Evangelios de San Mateo y San Marcos; pero Papías y Juan el presbítero no hablan del primero y segundo Evangelio cual lo poseemos nosotros: pues, aunque concedamos, como concede de Wette contra Schleiermacher, que los λογια atribuídos por Papías y Juan á San Mateo, no se limitan á solos razonamientos del Señor, es cierto que son un escrito diferente de nuestro primer Evangelio, pues el escrito que Papías atribuye á San Mateo fué redactado en lengua siro-caldea, y nuestro primer Evangelio no es traducción de un original siro-caldeo, sino que su lengua primitiva es el griego.

Respecto á la redacción de las catequesis de San Pedro por San Marcos, tampoco puede ser este trabajo idéntico á nuestro segundo Evangelio, pues en éste existe un orden exquisito, que según Papías y Juan, faltaba por completo en aquel. Los testimonios extrínsecos, por lo tanto, no nos garantizan el ori-

gen apostólico de los Evangelios canónicos; antes por el contrario, nos conducen á concluir su origen muy posterior, dejando así la resolución del problema á los fundamentos internos, es decir, á la índole misma y caracteres que presentan los Evangelios.

Pasando pues á examinar los caracteres de los Evangelios, es necesario conceder que á diferencia de las mitologías, ni el Viejo Testamento, ni mucho menos el Nuevo ofrece una idea de la divinidad que repugne á nuestra razón; ni aun la noción de la Encarnación introduce en la divinidad elemento alguno de mutabilidad; pues, si bien Cristo está sujeto al tiempo, padece, y muere, no padece en su naturaleza superior, sino sólo en la humana; de modo que por esta parte no hay razón para admitir mitos en el Nuevo Testamento. Pero sí la hay en la idea que el Nuevo Testamento da de la acción de Dios sobre el mundo (1).

Imposibilidad del milagro.

El Nuevo Testamento supone y enseña que Dios interviene muchas veces en la naturaleza suspendiendo las leyes de ésta; y *ésto no lo puede admitir la razón: el milagro es imposible.*

En efecto, profundas y dilatadas investigaciones, prolongadas durante siglos han demostrado que en el Universo existe un encadenamiento continuo de causas y efectos, sin que sea

(1) Sobre el concepto de la Biblia acerca de la intervención preternatural de Dios en los acontecimientos de la naturaleza, Strauss hace división entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. Los personajes del Antiguo Testamento creían que esa intervención era frecuentísima, casi cotidiana. «En el Antiguo Testamento reina una disposición general para derivar directamente de Dios todo, aun los acontecimientos particulares por poca gravedad que revistan.» En el Nuevo, aunque queda en pie el principio, su aplicación no es tan ordinaria. Renán, el cual toma sin discernimiento las proposiciones de Strauss, no hace esa distinción: para él Jesús es tan simple como los hijos de Jacob. (Vida de Jesús, p. 267.)

posible señalar un punto en que ese encadenamiento se interrumpa, para dar lugar á la acción inmediata de un agente exterior al conjunto. Dentro de éste, puede, sí, la fuerza operativa de los agentes de un reino de la naturaleza ser modificada, suspendida y aun anulada por la acción de agentes superiores de otro reino, y vemos continuamente que el libre albedrío del hombre modifica de mil maneras el orden dicho; *pero jamás ha sido necesario recurrir á otra causa exterior á todo el conjunto y superior á la naturaleza, para hallar la fuerza productora de efecto alguno*, aun de aquellos que en otras edades se creían de orden sobrenatural. Luego, el milagro, que establece esta intervención, es imposible.

Esta convicción ha penetrado de tal modo la vida moderna, que creer ó sostener que en alguna ocasión la intervención divina se manifiesta inmediatamente, es querer pasar por un ignorante ó un impostor. Es verdad que algunos han exagerado sin razón estas ideas hasta el extremo de negar á Dios toda acción sobre el Universo, ó la han limitado á sola la creación primordial, lo que equivaldría á negar á Dios el atributo de Criador ó el de Gobernador próvido del mundo, cosas ambas imposibles. Pero en cambio, el sobrenaturalismo moderno, para no violar ni uno ni otro concepto, ha ideado una conciliación que envuelve los inconvenientes de los dos extremos. Concede que Dios, por regla general, obra por acción *mediata* sobre el Universo, produciendo sus efectos y acciones mediante las leyes de la naturaleza, pero que en casos determinados y excepcionales interviene por sí inmediatamente. Esta explicación rompe el encadenamiento de los seres de la naturaleza como la opinión de la Biblia y limita la actividad inmediata de Dios sobre el Universo á sola la creación, como la de los deistas. Además introduce en Dios un elemento de sucesión y mudanza poniendo en él distinción de actos, pues hace obrar á Dios, á veces de un modo, es decir, según las leyes de la naturaleza; á veces de otro distinto, esto es, contra esas mismas leyes.

Por consiguiente, la noción perfecta que satisface á los con-

ceptos justos sobre Dios y el Universo consiste en decir que el Universo puede considerarse de dos maneras: con respecto á Dios y con respecto á sí. Con respecto á Dios es un todo único que en su totalidad depende de él, tanto en su origen como en su conservación y gobierno; con respecto á sí es un conjunto de fragmentos enlazados mutuamente con los vínculos de la causalidad. Sobre el mundo en su conjunto obra Dios inmediatamente, no sólo creándolo, sino conservándolo y gobernándolo; sobre cada una de sus partes sólo mediatamente, esto es, mediante la acción de los demás.

Reglas para hacer constar la presencia del mito.

Demostrada la imposibilidad del milagro, queda establecida la posibilidad y de un modo general también la existencia de mitos en el Nuevo Testamento: resta ahora exponer las reglas para determinar su presencia en casos concretos. Para esto debe observarse que en el mito concurren siempre dos elementos: uno negativo, que es su carencia de valor histórico, pues el mito no puede ser un hecho histórico; otro positivo, que es su carácter de ficción; todo mito es una ficción. Todo mito no podrá menos de presentar dos órdenes de caracteres, por los cuales será reconocido: unos negativos, que demuestran su índole fabulosa y anti-histórica; otros positivos, que demuestran su índole de ficción. Las reglas para reconocer la presencia de estos dos órdenes de caracteres son las siguientes:

A. *Caracteres negativos.*—Una narración no es histórica y el suceso referido no ha tenido lugar, cuando es contrario á las leyes conocidas y universales que regulan la marcha de los acontecimientos, ó lo que es igual: Para que una narración ó un suceso sea tenido por verdadero, es preciso que no esté en contradicción con dichas leyes. Estas leyes son:

Primera. La causa absoluta no interviene jamás por hechos excepcionales en el encadenamiento de las causas segundas, y sólo se manifiesta por la producción de la trama infinita de las causas finitas y sus acciones mutuas. Por consiguiente,

cuantas veces una narración propone en términos expresos ó equivalentes un fenómeno como producido inmediatamente por Dios (voces celestiales, apariciones divinas, etc.), ó por hombres en virtud de un poder sobrenatural (milagros, profecías), es imposible reconocer allí un acontecimiento histórico.

Segunda ley: esta ley es la de la sucesion. Todos los seres de la naturaleza, en lo físico y en lo moral, aun en medio de los mayores trastornos, están sujetos á un cierto orden gradual y progresivo: nacen, crecen, llegan á un grado supremo, para volver á decrecer gradualmente. Si, pues, se nos dice que un hombre ya en su tierna edad posee la madurez, patrimonio de la edad viril; si se refiere que sus partidarios al primer golpe de vista conocen quién es; si después de su muerte, el paso del sumo decaimiento al más vivo grado de entusiasmo, es propuesto como la obra de una sola hora, es más que dudoso el acontecimiento que se refiere.

A la ley general de la sucesión pertenecen como parte las leyes psicológicas, que no permiten creer que un hombre haya sentido, pensado ni obrado de un modo diverso del que era común en su época.

Segunda regla fundada en las leyes hermenéuticas y críticas.—Para que una narración sea admisible debe estar de acuerdo con otras narraciones auténticas; además, en una misma narración debe reinar armonía entre los diversos miembros ó partes de que consta, de tal modo que entre dos narraciones paralelas ó entre los diversos miembros de una narración no haya contradicción ni formal ni equivalente. Hay contradicción formal cuando la una niega expresamente lo que la otra afirma. Tal sucede con los sinópticos y San Juan con respecto al tiempo en que comienza Jesús su predicación en Galilea: los sinópticos dicen expresamente que no la empezó hasta *después* de la prisión del Bautista; San Juan presenta al Prcursor todavía bautizando cuando Jesús llevaba ya mucho tiempo predicando, tanto en Galilea como en Judea. Hay contradicción equivalente cuando una narración presenta

una persona ó un suceso bajo caracteres incompatibles con los caracteres con que aparece en otra. Ejemplo: según San Juan, el Bautista, la primera vez que ve á Jesús reconoce en él el carácter de víctima expiatoria; según los sinópticos, se admira de verle en estado pasible (1). La aplicación hecha á rasgos de narraciones distintas, extiéndase á los diferentes miembros ó partes de una misma narración. Según estas leyes hermenéuticas, dos narraciones formal ó equivalentemente contradictorias no pueden ser simultáneamente auténticas, sino que necesariamente una de ellas, cuando menos, debe ser falsa. En tal caso, debe rechazarse desde luego aquella que aparece con caracteres más notorios de falsedad. Pero puede suceder que también la segunda sea apócrifa, porque la existencia de una narración mítica sobre un argumento dado prueba que sobre aquel argumento ha entrado en juego la leyenda; puede, por tanto, suceder que se hayan formado diferentes mitos. Se juzgará si la narración que queda después de eliminada su contraria es ó no fabulosa, mediante la comparación con otros puntos sólidamente establecidos por otras vías.

Respecto á las diferentes partes de un mismo relato, conocerâse le presencia de los caracteres negativos del mito por la regla siguiente: en las narraciones donde no sólo las circunstancias exteriormente concomitantes, sino el fondo mismo es contrario á la razón ó notablemente conforme á las ideas de los judíos sobre el Mesías, toda la aventura debe ser considerada como un mito. Pero si sólo algunos pormenores presentan esos caracteres, la narración podrá estar basada sobre un fundamento histórico. Para determinar si efectivamente el núcleo mismo es ó no histórico, aplíquese la regla de compararlo con puntos sólidamente establecidos.

---

(1) San Juan, 1, 29: «Hé aquí el cordero de Dios que quita el pecado del mundo.»—San Mateo, 3.14: «Yo debo ser bautizado por ti, ¡y tú pides serlo por mí!»

B. *Caracteres positivos del mito.*—Prescindiendo de los relativos á la forma y que no tienen tanta aplicación á los Evangelios, y concretándonos al fondo, si éste concuerda de un modo notable con ciertas ideas dominantes en el círculo donde tuvo su origen la narración, y que parecen ser fruto de opiniones preconcebidas, más bien que resultado de la experiencia, en tal caso es más ó menos probable, según las circunstancias, que la narración tiene un origen mítico. Ejemplo: sabemos que los judíos gustaban de representarse á los grandes hombres como hijos de mujeres estériles; esta circunstancia debe ponernos en guarda contra la veracidad histórica sobre el nacimiento del Bautista. Sabemos también que los judíos veían en los escritos de sus profetas y poetas verdaderas predicciones, y en la vida de los santos antiguos descubrían tipos del Mesías; esto nos sugiere la sospecha de que los sucesos que en la vida de Jesús aparecen modelados según esos tipos, son más bien una ficción que una historia.

Advierte Strauss, y sin necesidad de que lo advierta es evidente, que varias de las reglas propuestas no nos dan por sí solas certidumbre sobre el origen ficticio ó histórico de muchas narraciones, y así muchas veces será preciso aplicar varias reglas para llegar á una conclusión cierta. La regla decisiva es la primera, es decir, la fundada inmediatamente en la imposibilidad del milagro; y si ésta no tiene aplicación, el resultado casi siempre será en parte ó en todo incierto. Tal es el sistema de Strauss, cual lo propone en la Introducción á la Vida de Jesús, §§ 14, 15 y 16. En la discusión que en el cuerpo de la obra hace de toda la historia evangélica, no hace más que aplicar las reglas de su sistema á la investigación del mito en sus caracteres negativos y positivos.

CAPÍTULO III.

IMPUGNACIÓN DEL SISTEMA CRÍTICO-HERMENÉUTICO DE STRAUSS.

§ I. Preliminares.

Antes de entrar en la refutación detallada del sistema de Strauss, conviene hacer algunas observaciones importantes. A diferencia de otros sistemas racionalistas, el de Strauss está trabajado con ingenio, se armoniza mejor con el principio racionalista, y en dosis más ó menos pronunciada, lo han aceptado todas las escuelas racionalistas y heterodoxas. Ya hemos visto que consta de dos partes: la primera abraza el principio fundamental del racionalismo, á saber, que lo sobrenatural repugna y el corolario que de ese principio se sigue inmediatamente y que constituye la regla fundamental de crítica para Strauss: todo acontecimiento contrario á las leyes universales, físicas ó morales del Universo, es decir, todo acontecimiento donde se hace intervenir á Dios inmediatamente debe rechazarse como anti-histórico. La segunda parte comprende las reglas crítico-hermenéuticas con sus diferentes miembros; pero conviene tener muy presente que esta segunda parte no es más que una artera falacia para seducir incautos bajo la apariencia de un aparato científico-crítico.

En realidad, la única regla que admite y aplica el racionalismo es ésta: lo milagroso repugna, y, por tanto, todo acontecimiento que presente este carácter debe rechazarse absolutamente. Pero el limitarse á este solo principio ofrece tres graves inconvenientes: 1.° Que esa proposición aparece desde luego, aun á los menos avisados, bastante dudosa y problemática, si ya no falsa. 2.° Un examen crítico, que resolviese todas las cuestiones por esa sola regla, sería demasiado monótono y no ofrecería el carácter científico y aparatoso que es tan del agrado del espíritu moderno. 3.° Que, como las narraciones

evangélicas por el testimonio de toda la antigüedad se nos ofrecen como obra de testigos inmediatos, y en el tenor de las mismas tampoco aparece nada que pueda hacer sospechar con fundamento mala fe en sus autores; negar su valor histórico por sola la razón de contener hechos milagrosos, tiene el gravísimo inconveniente de fijar sobradamente la atención del lector en sola la cuestión de la posibilidad ó imposibilidad del milagro, lo cual podría conducir á muchos á dudar del sistema racionalista y de la buena fe de sus autores.

Por estas causas el racionalismo ha discurrido así: Siendo imposible el milagro, es también imposible que las narracionos donde éste aparece hayan sido escritas por testigos presenciales, y por necesidad deben haber sido redactadas por escritores posteriores que no tenían noticia exacta de los hechos. Pero, siendo esto así, también es imposible que no aparezcan en las narraciones indicios de ese origen apócrifo. Examínese, pues, con diligencia la narración y se hallarán esos indicios, bien por la comparación con otras narraciones contemporáneas ó próximas, bien por los diversos miembros de la narración misma. Con este sofisma, el racionalismo ha conseguido engañarse en primer lugar á sí mismo, y mucho más á adeptos poco avisados, divirtiendo la atención de la cuestión fundamental y contentándose en ella con razonamientos superficiales por creerlos confirmados con los argumentos crítico-hermenéuticos. Lo mismo que en Strauss sucede en el sistema de Baur; éste también, partiendo del mismo principio poco seguro, pasa á buscar su confirmación indirecta en nuevas razones críticas tomadas de la situación subjetiva del escritor. Pero, pasemos ya á refutar los razonamientos en que funda Strauss su sistema crítico.

§ II. Examen del sistema.

Después de proponer las nociones generales de mito, leyenda y adiciones del escritor, pasa á establecer: 1.°, la posibi-

lidad del mito en el Nuevo Testamento; 2.°, á formular las reglas prácticas para comprobar la presencia de sus dos elementos en una narración dada. La posibilidad de mitos pretende probarla con argumentos extrínsecos é intrínsecos. Los extrínsecos son, la analogía con otras religiones, las cuales también pretenden tener en su favor hechos milagrosos; y la falta de documentos históricos que prueben el origen apostólico de los Evangelios. El primer argumento no necesita refutación, siendo patente á todo el mundo la disparidad entre el Cristianismo y las supersticiones extrañas á él. Los hechos prodigiosos del Cristianismo han estado siempre á la vista y disposición de los sabios de todas las edades desde los Apóstoles hasta el día de hoy para que se examinen sus fundamentos históricos y filosóficos, y de hecho han sufrido constantemente ese examen. No así los prodigios de las supersticiones extrañas al Cristianismo.

Tocante al segundo argumento, si bien Strauss no deja de tocar con bastante precisión los puntos esenciales que deberían subsistir para que el argumento tuviera valor, está muy lejos de probar lo que pretende y no hace más que esbozar ligeramente la materia. Los dos fundamentos que alega Strauss para su argumentación, son completamente falsos. Es falso el primero, á saber, que los testimonios históricos que se refieren expresamente á nuestros Evangelios canónicos sean ineficaces para demostrar con certidumbre su origen apostólico. Ya vimos en su lugar que los Padres de la segunda mitad del siglo II no pronuncian su fallo sobre el origen apostólico de los Evangelios sino después de bien discutidos y examinados los fundamentos históricos que tenían para ello, fundamentos suficientísimos para conducirlos á aquella conclusión: Si la doctrina de la Iglesia y de los Padres de los primeros siglos no hubieran hallado contradicción alguna, podríase sospechar con algún fundamento que quizás aquellos Doctores no habían examinado la cuestión del origen apostólico de los Evangelios bajo el aspecto histórico; pero la polémica con el gnosticismo y con Marción desvanecen toda duda. Para refutar

á los gnósticos y marcionitas, los Padres tenían á la vista la tradición apostólica.

El segundo fundamento es que los Padres anteriores no dicen que los Evangelios escritos por los Apóstoles y discípulos sean aquellos mismos que á fines del siglo II se les atribuyen. Respecto de este segundo fundamento hemos demostrado igualmente que, si bien directamente y en términos expresos no especifican los Padres Apostólicos y de la época subsiguiente la identidad de aquellos Evangelios que ellos manejaban con los nuestros, lo manifiestan, sin embargo, suficientemente; de manera que, sobre todo presupuesto ya el primer argumento, la conclusión de que los Padres Apostólicos hablan de los mismos Evangelios es de una certidumbre crítica completa y absoluta. La razón apodíctica es que San Ireneo y Clemente Alejandrino afirman que la Iglesia no reconocía como auténticos otros Evangelios que los cuatro canónicos que ellos empleaban, y son los mismos que nosotros poseemos. Esto supuesto, es imposible que los Evangelios de que hacía uso San Justino M. veinte años antes sean otros que nuestros Evangelios canónicos.

Igualmente Eusebio, después de examinar la tradición eclesiástica, concluye que sólo los cuatro Evangelios canónicos fueron siempre reconocidos como auténticos. Luego los Evangelios de los Padres Apostólicos y de la época inmediata no son otros que esos mismos Evangelios. Por lo que toca á la refutación que añade Strauss de la interpretación ortodoxa del testimonio de Papías y Juan el presbítero, ya la hemos discutido ampliamente y demostrado el verdadero y legítimo sentido de dicho testimonio. Siendo falso el fundamento supuesto por Strauss de la insuficiencia de los argumentos extrínsecos en favor del origen apostólico de nuestros Evangelios, no es verdad que la resolución del problema sobre el origen histórico de dichos escritos haya de resolverse exclusivamente por argumentos intrínsecos.

Esto solo bastaría para la refutación de la tesis de Strauss, pues como el análisis ulterior de dicho autor supone la hipótesis previa de la insuficiencia de los argumentos extrín-

secos, una vez demostrada falsa la hipótesis, por el mismo caso viene por tierra el edificio que sobre ella se levanta. Sin embargo, porque podrá decir Strauss que los argumentos internos que añade tienen su valor independientemente del primero, sigamos adelante en el examen del sistema todo y hagamos ver la insubsistencia de la argumentación siguiente, tomada por separado (1).

Para demostrar por razones intrínsecas la posibilidad del mito, propone Strauss la prueba de la imposibilidad del milagro; pero también esa demostración es nula. La proposición de Strauss sobre el encadenamiento continuo y no interrumpido de causas y efectos, sin que jamás tenga que intervenir inmediatamente una causa exterior al conjunto, puede tener dos sentidos: ó se toma en cuanto representa la experiencia universal, que comprende todos los casos de que tenemos noticia fidedigna, ó sólo la experiencia de los que Strauss llama sabios. Si se toma en el primer sentido, la proposición es falsa, pues nos consta con plena certidumbre histórica la existencia de muchos casos que no pueden explicarse sin recurrir á una causa exterior al conjunto de las naturales: á Dios. Por eso Strauss debiera demostrar previamente ó la repugnancia *a priori* de tal influjo inmediato y exclusivo de

---

(1) Aunque pasamos á la segunda parte sin insistir más sobre su dependencia respecto de la primera, no debe dejarse pasar sin advertencia este punto. Strauss no hubiera procedido como procede, es decir, echando primero por tierra los testimonios históricos sobre el origen de los Evangelios, si con su natural perspicacia no hubiera visto que este procedimiento es indispensable y que el argumento capital en la cuestión del origen de los Evangelios está en el testimonio de la antigüedad. Por eso, la crítica ortodoxa nunca debe salir de sus posiciones y debe tener por capitalísimo ese argumento, pues lo reconocen así, á lo menos implícitamente, sus más encarnizados enemigos. Y, en efecto, si la antigüedad desde la generación que siguió inmediatamente á los Apóstoles está conteste en atestiguar el origen apostólico de los Evangelios, es evidente *a priori* que todos los argumentos internos en contrario son puros sofismas.

Dios, ó el carácter fabuloso de todas las narraciones de efectos milagrosos.

Si Strauss toma la proposición en el segundo sentido, es verdadera; pero es falsa la consecuencia que saca el autor extendiendo á todos los casos en absoluto lo que los sabios han observado en los sometidos á su experiencia; porque de que en los casos observados por la ciencia se haya hallado que la causa del fenómeno es natural, no se sigue que haya de serlo igualmente en los casos no observados, si no es á condición de que los casos observados hagan ver que en los que falta por observar tiene que guardarse necesariamente en los efectos el mismo proceso de origen, la misma relación de dependencia entre el efecto y las causas naturales. Pero á esa condición no satisfacen los casos observados.

No hay paridad entre nuestro caso y el de la elevación de las verdades experimentales al rango de axiomas. En este último caso, la inducción, aunque experimentalmente incompleta, equivale á completa, porque procedemos en la suposición de que sólo han de intervenir en la producción del efecto causas naturales, y de ellas solas se hace cargo el observador; por consiguiente, en su mano está ir recorriendo todos los agentes que pueden entrar en juego, y con la multiplicación suficiente de experimentos, descartar sucesivamente todas las demás causas, á excepción de la naturaleza misma del objeto sobre que versa la experiencia. En tal caso, y bajo el supuesto dicho, la constancia del efecto demuestra evidentemente que no es debido á otro principio que al único que siempre ha intervenido; y de aquí, en virtud del axioma de que las leyes de la naturaleza son constantes, puedo con toda seguridad generalizar la proposición, extendiéndola aun á los casos no observados.

Pero en el caso que examinamos, trátase precisamente de si, fuera del conjunto de las causas naturales sometidas á la experiencia, puede alguna vez intervenir otra causa, otro agente exterior y superior á ese conjunto é independiente del observador. No puede, por tanto, suponerse que la experimentación recorra todos los agentes que pueden intervenir. Concluir,

pues, del examen de una suma de efectos procedentes de causas naturales la imposibilidad absoluta de efectos procedentes de causas sobrenaturales es deducir una conclusión para la cual no hay fundamento en la premisa.

El que la convicción de la imposibilidad del milagro haya penetrado toda la vida moderna, aunque es una triste verdad, no prueba otra cosa sino que la vida moderna cierra voluntariamente los ojos á la luz; pero no puede quitar su fuerza á las demostraciones que da la ortodoxia y la filosofía legítima. La intervención que, siguiendo á de Wette, Wegscheider, Schleiermacher y otros, concede Strauss á la divinidad, coarta el poder de ésta no menos que la teoría de los deistas, pues según esa teoría, Dios nada puede fuera del orden natural, lo que equivale á negar á Dios.

Pasemos ahora á examinar las reglas crítico-hermenéuticas que establece Strauss. La primera regla es en sus dos partes la aplicación práctica de la pretendida demostración sobre la imposibilidad del milagro; y por tanto, completamente falsa. Prescindimos aquí de las falsedades históricas que mezcla Strauss en los ejemplos que alega para la explicación de sus reglas; porque los examinaremos en su propio lugar.

La segunda regla que da Strauss para reconocer el elemento negativo del mito en una narración es: para que la narración de un acontecimiento cualquiera tenga valor histórico, es preciso que sea conforme con otras narraciones, y que también lo sean entre sí las diversas partes de la narración. La primera parte de la regla propuesta tal cual la propone Strauss es falsa por varias razones; primera, porque supone que debe haber diversas narraciones del mismo acontecimiento para que estemos críticamente ciertos de su valor histórico. Si así fuera, por más que una narración haya sido escrita por un testigo de quien nos consta estuvo bien informado y que escribió en circunstancias de tiempo y lugar en que tampoco pudo engañar aunque lo intentara, no tiene valor histórico alguno si no existen otras narraciones de los mismos sucesos. De modo que si la vida de Alejandro hubiera sido escrita por un solo histo-

riador, éste no merecería ninguna fe, por más que su libro hubiera sido tenido por todos como genuino y veraz desde su origen. Segunda, porque exige que todos y cada uno de los acontecimientos referidos en una historia estén confirmados positivamente por otras historias; de modo que, por más que la narración de un historiador, por ejemplo de San Lucas, se halle confirmada en muchos casos por otros testimonios de Josefo y de documentos arqueológicos recientemente descubiertos, debe rechazarse como falsa, cuando se trate de un suceso, por ejemplo el censo de Cirino, precisa y únicamente porque los demás documentos no lo confirman de un modo positivo (1). Se dirá que Strauss habla del caso en que existen varias narraciones paralelas, y entre ellas son reconocidas como genuinas y veraces las que se emplean para la comprobación. Pero, en primer lugar, si es así, debiera haberlo expresado. Además, en ese supuesto la regla no es general, sino que se restringe al caso de que haya varias narraciones de un hecho, y nada nos dirá sobre el caso en que no exista más que una narración. Conste, pues, que esta regla de crítica está formulada de un modo vago, incompleto y falso.

Explicando más ampliamente la misma regla, establece Strauss: 1.º Que donde existen dos narraciones de un mismo acontecimiento no pueden ambas ser verdaderas, si entre ellas existe contradicción respecto á la substancia del hecho, sino que podrá serlo, á lo más, una de las dos. 2.º Que mientras no poseamos nuevos datos, debe preferirse la que más se acerca á la verdad conocida por otras vías, pero ésto sólo provisoriamente, puesto que puede suceder que también sea falsa la na-

(1) Así procede, en efecto, la crítica incrédula. Baur (Kritisch. Unters., p. 332, nota) se extraña, como de pretensión peregrina el que Bleeck admita que los Evangelios contienen datos históricos que deben ser admitidos como auténticos, aunque no estén positivamente confirmados por Josefo. El mismo criterio sigue Monsen al impugnar la narración de San Lucas sobre el censo de Cirino.

rración preferida. 3.° Finalmente, que se conocerá si lo es mediante la comparación con otros puntos sólidamente establecidos por otras vías.

Formulada en estos términos la regla, se acerca más á la verdad, aunque todavía necesita explicación. Si existe realmente verdadera contradicción entre ambas narraciones, es evidente que no pueden ambas ser auténticas, y también lo es que faltando ulteriores testimonios debe preferirse la que aparece más verosímil, y que la resolución final depende de datos ulteriores; pero no es menester que estos datos sean nuevas narraciones paralelas, bastando para este fin testimonios idóneos que garanticen suficientemente la autoridad histórica del escrito.

Según la sana crítica: 1.° Un escrito histórico que circula en un público donde hay gentes regularmente instruídas, y que trata de hechos que pudieron fácilmente ser conocidos y excitaron notablemente el interés de ese mismo público, debe tenerse por auténtico mientras no aparezcan pruebas positivas en contrario. El fundamento de esta regla es que ningún escritor se atreve á arrojar al público un escrito con riesgo de ser tachado de ignorancia ó impostura, á no ser que á obrar así le impulsen motivos de interés muy poderosos que contrapesen ó superen la contingencia opuesta y no difícil del descubrimiento del fraude. Pero tales motivos ni deben ni pueden suponerse *a priori*. Del mismo modo, un público donde hay gentes regularmente ilustradas no acepta sin examen cualquier escrito histórico que trate de hechos que por su índole debieron ser notorios y excitar notable interés; pues en tales argumentos ninguno está dispuesto á dejarse engañar. Según ésto, lo capital en la crítica de los escritos históricos es, ante todo, la índole de los hechos de que tratan. Si los hechos son notorios, de interés capital para muchos en opuestos sentidos, y los escritos aparecieron en un tiempo en que era fácil averiguar la verdad, no puede presumirse fraude.

2.° Mucho más debe tenerse por auténtico el documento, cuando testigos idóneos dan fe de que fué redactado por un

autor bien informado y veraz. Los Evangelios tienen en su favor las dos condiciones.

La segunda parte de la regla debe ser juzgada en sus dos miembros, como la regla primera. En su primer miembro, Strauss entiende por contrario á la razón lo sobrenatural, y además supone que los pasajes mesiánicos del Antiguo Testamento no son verdaderos vaticinios.

La regla que establece Strauss para comprobar la presencia de los caracteres positivos del mito en una narración, tiene el vicio de suponer la posibilidad en concreto del origen fabuloso de las narraciones evangélicas. Para establecer su regla, Strauss razona así: mientras el origen de una narración puede explicarse naturalmente, no debe aceptarse el carácter sobrenatural de la misma; pero el origen de las narraciones evangélicas puede explicarse diciendo que lo sobrenatural que en ellas aparece es efecto, no de la realidad, sino de las ideas subjetivas de la sociedad cristiana acerca de las cualidades del Mesías; pues los judíos veían en éste un sér sobrehumano, un gran Taumaturgo, y esas ideas no pudieron menos de realzar los hechos en sí naturales de la vida de Jesús, hasta transformarlos en sobrenaturales; luego no es necesario admitir la índole sobrenatural de la persona y obras de Jesús, y las narraciones evangélicas son puros mitos (1).

Pero la segunda premisa de ese raciocinio es falsa y aun completamente absurda: 1.° Porque en la hipótesis de Strauss debió suceder precisamente lo contrario. Si los judíos y los primeros discípulos de Jesús vieron que en éste no se realizaban los vaticinios mesiánicos, según la idea bajo la cual los concebían, era imposible le tuvieran por Mesías, y tanto más cuanto más distancia había entre la esplendidez de la idea mesiánica y la historia real de Jesús. No teniéndole por Me-

(1) Strauss no formula este raciocinio en el lugar presente como fundamento de su regla; pero lo formula al aplicar esta misma regla al milagro que obró Jesucristo sanando al criado del Centurión. (Strauss, *Vida de Jesús*, tomo II, p. 122.)

sías la primera generación de sus discípulos, era imposible que le aplicasen las propiedades de tal las generaciones siguientes. 2.° También es absurdo decir que hechos en sí naturales fueran elevados por la tradición cristiana hasta lo sobrenatural; porque la sociedad cristiana no fué un conjunto de ignorantes, sino que en su seno hubo siempre varones sabios, y sobre todo santos que no podían ni hacer por sí ni admitir semejante transformación que hubiera sido una superstición blasfema. 3.° Proceder como Strauss es sustituir á la historia real imaginaciones quiméricas.

Strauss previene este argumento diciendo que Jesús, desde el principio de su predicación, modificó la idea mesiánica carnal, reduciendo el oficio inmediato del Mesías á sola la regeneración espiritual, completando las observancias legales externas con el espíritu interior de fe y caridad, remitiendo la realización de la idea espléndida del Mesías á una segunda venida. De este modo, con el prestigio de su superioridad moral y con lo sublime de su doctrina, Jesús logró fácilmente reunir en su derredor algunos israelitas fervorosos que entraron de lleno en sus planes y le reconocieron por Mesías, aunque nada sobrenatural obró.—Pero, si durante su predicación no obró milagro alguno, si no presentó suficientes testimonios que le acreditaran como legado divino, como encargado de obrar una transformación en la ley judaica, es absolutamente imposible que hubiera podido reformar la idea mesiánica arraigada entre los judíos. Mucho menos hubiera podido hacer penetrar de tal modo sus ideas en los Apóstoles, que éstos transformasen el mundo. De estas dos fases de la obra mesiánica entre los judíos y entre las naciones, puede y debe repetirse siempre el dilema de San Agustín. Además, si Jesús consiguió engendrar en sus Apóstoles la persuasión de que los milagros quedaban reservados para la segunda venida, es imposible que inmediatamente se volviera de nuevo entre los cristianos á la idea primitiva de que debía obrarlos en su primer advenimiento, según aparece en los Evangelios.

Finalmente, Strauss supone que los pasajes mesiánicos del

Antiguo Testamento eran puras imaginaciones, siendo así que aun antes de su cumplimiento estaba plenamente demostrado y con argumentos irrecusables su carácter divino; pues los Profetas no eran recibidos como tales si primero no presentaban testimonios suficientes de su misión divina.

CAPÍTULO IV.

BAUR Y LA ESCUELA DE TÜBINGEN: LA EXPLICACIÓN SIMBÓLICA.

§ I. Exposición del sistema.

A Strauss sucedió Baur y la escuela de Tübingen. Baur conviene con Strauss: 1.° En admitir la imposibilidad del milagro y su demostración, aunque dice que esta cuestión no pertenece al exegeta, sino al filósofo (1). 2.° En admitir parcialmente el mito en las narraciones evangélicas. 3.° En rechazar la autoridad histórica de los libros históricos del Nuevo Testamento. Pero encuentra defectuoso el sistema de Strauss en dos puntos. El primero es que da demasiada extensión al mito en la historia evangélica. Según Strauss, en ésta, todo lo que no es histórico, tiene un origen mítico; pero esta proposición es falsa. Nota esencial del mito es la creencia del autor en el carácter histórico de su relato, y, sin embargo, en los Evangelios mucho de lo que parece mítico es un efecto de la intención y cálculo del escritor. El segundo defecto es la indecisión en que deja la aplicación de los criterios del mito gran parte de las narraciones evangélicas.

---

(1) Kritische Untersuch. über die kanon. Evangg., p. 225. Baur empezó á figurar y escribir antes que Strauss, pues fué su profesor; pero respecto á los sistemas sobre eliminación de lo sobrenatural, Strauss precedió á su maestro. Strauss publicó su *Vida de Jesús* el año 1835, é hizo la última edición el año 40. Baur escribió sus *Kritische Untersuchungen* el año 47.

El sistema de Strauss es, pues, insuficiente para eliminar de aquéllas todo lo que de ellas debe ser eliminado. El sistema de Baur es más radical. Ante todo, observa Baur que la causa de los dos defectos del sistema de Strauss es su carácter objetivo. Las reglas de Strauss recaen directamente sobre el objeto ó argumento de las narraciones y no sobre las narraciones mismas como producto subjetivo del escritor, cuya mente puede por muchas causas alterar voluntariamente los hechos: el procedimiento objetivo es erróneo. Ante todo, debe investigarse, no cuál es la realidad objetiva de los hechos, sino más bien cuál era la disposición de ánimo del escritor con respecto á dicha realidad. El fundamento de esta regla es que todo lo que hay de histórico en una narración se nos transmite á nosotros únicamente por medio del autor de la narración. Por consiguiente, sólo por el examen de las ideas y de la concepción subjetiva del escritor, puede la crítica tener esperanza de llegar á una explicación razonada en la dificilísima cuestión de fijar la línea divisoria entre lo histórico y lo antihistórico. Este examen nos permitirá conocer en toda su amplitud la extensión que el elemento ficticio alcanza en una narración, cualquiera que sea la forma en que se presente dicho elemento; y no estaremos reducidos, como en el sistema de Strauss, á sólo aquello que reviste manifiestamente la forma sobrenatural (mítica), ni fluctuantes é indecisos sobre la índole histórica ó ficticia de lo que no reviste precisamente esa forma. Porque conocida la mente del escritor y su verdadera disposición con respecto á la realidad objetiva de los hechos, podremos juzgar si pretendió ó no presentar su relato como rigurosamente histórico.

La disposición de ánimo del escritor ó su relación á la realidad objetiva, se conocerá empleando el criterio histórico, que consiste en investigar las condiciones históricas bajo cuyo influjo escribirá el autor. Todo escritor pertenece á la época en que escribe, y siente su influjo. Cuanto más vivamente hubiese conmovido á su época el argumento que desenvuelve un autor en sus escritos, cuanto más hubiese penetrado en la vida ínti-

ma excitando pareceres, intereses y partidos encontrados, tanto menos habrá podido el escritor sustraerse al influjo de esos elementos, tanto más vivo aparecerá en sus escritos el colorido propio de la época, y tanto más los móviles que le guían en su narración estarán tomados de las situaciones mismas de la época (1). Esta disposición, engendrada en el ánimo del escritor por influjo de la época, constituye la *tendencia* del escritor. Conocerla, examinarla y determinarla, hé aquí la tarea del crítico y del intérprete. Conocida ella, queda conocida la época de redacción del escrito, como también la índole más ó menos polémica del mismo. Siendo la *tendencia*, como efecto natural y obvio de las causas enumeradas, una ley general de los escritores, ¿por qué razón habrían de sustraerse á esta ley los autores del Evangelio? Es, pues, necesario someterlos á este análisis para conocer con precisión su valor histórico.

Aunque los Evangelios presentan la apariencia exterior de biografías de Jesús, esto no impide que sus autores fueran guiados en su redacción por determinados motivos é intereses: más todavía; no puede menos de suponerse que los Evangelios son testimonios escritos de la época en que han vivido sus autores. Según eso, la primera cuestión que debe proponer la crítica sobre los Evangelios, no puedo ser otra que investigar qué era lo que pretendía cada uno de sus autores, y sólo mediante esta cuestión nos colocamos en el terreno firme de la verdad histórica concreta. Es preciso investigar el carácter individual y propio de cada Evangelio para ver si su autor es un simple narrador de la historia evangélica, ó si por el contrario aparece acá y allá en el escrito algo que nos permita penetrar en el interior del autor para descubrir los móviles é intereses que le guían. Bastaría que la crítica sorprendiera en solo un evangelista el misterio de la concepción de su Evangelio para adquirir un punto firme de apoyo desde el cual ganase ulteriormente nuevo terreno.

(1) Baur, Kritisthe Untersuch. üb. die Kanon., Evang , § 4.

Mas puesto que lo primero es alcanzar el carácter y móviles de uno de los cuatro, ninguno más á propósito para ese fin que el cuarto Evangelio, porque éste es el que hasta ahora se ha resistido más á las tentativas que ha hecho la crítica para definir su carácter propio con relación á la verdadera historia de Jesús, y porque presenta un tinte de idealismo espiritual y de marcada tendencia hacia un fin preconcebido, de suerte que por los datos que suministra podemos deducir su origen. Pero si un Evangelio puede no ser una historia de Jesús sino una producción polémica redactada en interés de una idea, deja ya de ser una narración auténtica (1).

Examinados los Evangelios á la luz de estos principios, Baur concluye que los hechos prodigiosos de la historia evangélica no son otra cosa que símbolos sobrenaturales de hechos ó ideas puramente naturales, formas simbólicas, que envuelven la representación de puntos doctrinales que profesaban los primeros cristianos. Además, como cada uno de esos escritos refleja en las ideas que propone, la época de su origen, siendo las ideas propuestas en los Evangelios de data posterior á la época apostólica, los Evangelios no pueden ser de origen apostólico (2).

Como se ve, Baur no va directamente contra la *genuinidad* sino contra la *veracidad* de la historia evangélica: de la genuinidad prescinde por completo: así, hablando de San Juan dice que no habría dificultad en admitir que el cuarto Evangelio fuera efectivamente obra suya, si bien desfigurando la realidad de la historia. Pero no se dirige menos que Strauss á la eliminación de lo sobrenatural y milagroso en los Evangelios, pues toda su teoría va enderezada á eliminarlo radicalmente. La crítica de Strauss y Baur ha penetrado en dosis más ó menos pronunciadas en todas las escuelas heterodoxas ó impías.

---

(1) Baur, Kritisch. Untersuch. Einleit., § 4.
(2) Ibid., p. 77 hasta el fin del libro.

§ II. Impugnación del sistema de Baur.

El sistema de Baur es indudablemente mucho más capcioso que el de Strauss, y puede fácilmente seducir á muchos lectores, como que su vicio, más que en la falsedad de las reglas que propone, consiste en la importancia que les concede, en la aplicación que de él hace y en los abusos á que se presta. Es verdad que el valor histórico de una narración puede depender de la disposición subjetiva del escritor, con respcto al argumento que trate; también lo es, que por consiguiente debe tenerse en cuenta tal disposición para juzgar con acierto sobre el grado de certidumbre objetiva que alcanza al argumento de la narración. Finalmente, no puede negarse que á conocer las disposiciones subjetivas de un escritor con respecto al argumento que trata, contribuye mucho conocer con precisión la historia de su época, y es igualmente cierto que ésta puede influir en aquella disposición, ó determinándola ó modificándola.

Pero en la cuestión sobre el origen cronológico de un documento, todas esas reglas ocupan un lugar secundario, subalterno y deben subordinarse al criterio de los testimonios históricos fidedignos que declaran dicho origen. En hora buena que se emplee el criterio de los caracteres internos del documento en calidad de confirmación ulterior de lo ya demostrado por el examen de los testimonios; pero de ningún modo puede suplantar á éstos y colocarse en primer lugar. La razón es porque los indicios internos no alcanzan el grado de certidumbre que los testimonios externos en orden á demostrar el origen de los documentos; porque tales indicios no tienen por oficio propio y directo declarar ese origen, como lo tienen los testimonios, que precisamente se ordenan á eso. Los indicios internos, si sólo se atiende á lo que arrojan de sí, no están ligados de tal modo con un origen cronológico dado que no puedan estarlo con otro; porque como procedie-

ron de un autor, pudieron proceder de otro, y de un mismo escritor pueden proceder también ó con verdad ó con ficción; son, pues, por su naturaleza un indicio equívoco, ambiguo. No así los testimonios que por su naturaleza se ordenan únicamente á demostrar el hecho que testifican.

Diráse que también los testimonios pueden ser falaces, y proceder de un espíritu que pretende engañar. Es verdad; pero con esta inmensa diferencia, que los indicios internos todos reunidos representan sólo un principio, un autor, el del documento, y su interés individual, único, el cual no puede estar en pugna consigo en la cuestión de que se trata. Pero no sucede así con el testimonio. Para que tenga valor histórico, es menester que sea múltiple precisamente, porque siendo tal, es imposible que represente el interés de los testigos, que siendo muchos, no pueden por diversas razones mancomunarse para el fraude. Un hombre puesto á fingir, fingirá cuantas veces sea necesario para conseguir su fin; como que en todas esas acciones le guía constantemente el mismo móvil: *muchos* hombres no pueden convenirse para mentir, tratándose de hechos que no interesan igualmente á todos ellos.

Además, Baur aplica el criterio de los indicios internos á escritos á que no pueden aplicarse. La preocupación y el designio de engañar torciendo la realidad de los hechos, no puede tener lugar tratándose de escritos, cuyo argumento son hechos contemporáneos, notorios y de interés general, como lo reconoció y objetó Strauss contra Paulus y con mucha razón.

Añádase que el criterio de los caracteres internos, que señala Baur, se presta á graves abusos. Es muy fácil que el crítico traslade al escritor las preocupaciones y mala fe de que él mismo se halla animado, y esto es á la letra lo que sucede con Baur. Empeñado ya de años atrás en su sistema evolucionista aplicado al Cristianismo, ajustó los escritos todos del Nuevo Testamento á la idea que se había forjado, señalando á cada libro el puesto que le correspondía conforme á esa idea. Los Evangelios representan, según Baur, los varios grados que fué

recorriendo la idea cristiana, sobre todo en el período de la *síntesis* ó conciliación entre los elementos contrapuestos del Petrinismo y Paulinismo (1).

Pero el principal defecto del sistema de Baur consiste en la petición de principio y círculo vicioso en que incurre. Incurre en petición de principio porque supone demostrado precisamente lo que se trata de demostrar, á saber, la época histórica á que pertenecen las ideas expuestas en los Evangelios. ¿Mediante qué documentos demuestra Baur que el universalismo del Evangelio, por ejemplo, no pertenece á la primera fase del Cristianismo, sino que es de época posterior? No cuenta con otros documentos históricos para probarlo que con los mismos escritos que la tradición asegura ser apostólicos y representar las ideas mismas de Jesús y sus primeros discípulos. Luego, cuando toma en sus manos estos escritos para se-

---

(1) Baur habíase entregado con ardor á la lectura de Hegel, y empapado completamente en sus ideas, aplicólas á sus estudios críticos sobre el origen del Cristianismo. Es sabido que en la evolución hegeliana se distinguen tres momentos, *tesis*, *antítesis*, *síntesis.* No podían faltar estos tres *momentos* ó fases en el desarrollo de la idea cristiana estudiado por un hegeliano, y así Baur distinguió en ella esos elementos. La tesis es el cristianismo judaizante ó ebionita: este es el cristianismo primitivo; su fórmnla era: El Cristo ha venido para solos los judíos. La secta era, pues, eminentemente particularista; su jefe fué San Pedro. Del seno mismo de esa comunión, levantóse luego la *antítesis*, ó sea el cristianismo universalista: su fórmula era: El Cristo ha venido para todos los hombres sin distinción entre judíos y gentiles: el jefe de esta fracción cismática fué San Pablo. Lucharon estas dos fracciones entre sí durante algún tiempo, hasta que por el interés de la idea común, y por no consumirse en luchas fratricidas, algunos espíritus emprendieron el camino de la conciliación, mediante la mitigación de los puntos doctrinales extremos de ambas fracciones. La expresión de la primera fase y época de la evolución se encuentra en el Apocalipsis, libro eminentemente judaizante. Las cuatro epístolas mayores de San Pablo, á los Romanos, primera y segunda á los Corintios y la epístola á los Gálatas, representan la segunda; y finalmente, la tercera, según los diversos grados que fué recorriendo, tiene sus manifestaciones sucesivas en los libros restantes hasta el Evangelio cuarto, que pone cima á la obra de la conciliación.

ñalar la época á que pertenecen y señala á las secciones universalistas data posterior, supone ya determinado lo que se trata de demostrar. Incurre en círculo vicioso; porque, primero determina la época de cada sección ó pieza, por su contenido, es decir, por las ideas que contiene; y después describe el desarrollo progresivo de la idea cristiana por la época en que van apareciendo sus fases de *desenvolvimiento* (1).

CAPÍTULO V.

LA ESCUELA CRÍTICA.

§ I. Los representantes de la escuela crítica.

Después de Strauss y de Baur no se ha levantado una escuela que haya establecido un sistema nuevo y de principios propios como las precedentes, y la incredulidad contemporánea se limita á modificar en puntos secundarios los sistemas de Paulus, Strauss y Baur, reteniendo sus bases fundamentales y aplicándolas según las circunstancias. Expondremos los sistemas de los jefes principales de la escuela, y de la simple exposición aparecerá el eclecticismo de esos escritores, pero eclecticismo que recoge sus elementos sólo en el campo racionalista. Kant, Paulus y Strauss son explotados en grande escala, pero el guía predilecto es Strauss.

Véase cómo expone Pfleiderer su sistema sobre los milagros de Jesús. Jesús no obró milagro alguno: el origen de las narraciones de los milagros de Jesús es el siguiente: poco después de la muerte de Jesucristo, los discípulos, repuestos del primer terror y desaliento que en ellos había producido la muerte del Maestro, y seguros en Galilea, sintiéronse de nuevo bajo el

(1) Harnack *(Chronologie der altchrist. Litteratur bis Eusebius)* reconoce con razón este vicio de la escuela de Tübingen, y protesta que no lo empleará sino con mucha circunspección. Desgraciadamente Harnack no cumple su palabra.

poder mágico de la persona del Maestro, cuya imagen volvió á presentarse ante su alma con más viveza que nunca: su fe y su esperanza, alimentadas con frases bíblicas, se desbordaron sobre ellos; de este modo, primero Pedro, de carácter fácilmente excitable, después los demás Apóstoles y aun colectividades enteras de discípulos, se persuadieron en momentos de contemplación sobrexcitada, de la vida del Crucificado y de su exaltación á la gloria celestial. Desde este momento era imposible que la gloria celestial de Jesús no reflejara áun sobre el tiempo de su vida mortal; el milagro de su segunda venida, en medio de gloria y majestad, que los discípulos esperaban, exigía, como postulado natural de la fe, otros milagros obrados en su primera venida, que fueran el punto de apoyo de la esperanza acerca del segundo advenimiento. Tal es la explicación de Pfleiderer sobre los milagros de Jesucristo (1).

Renán expone así el capítulo de los milagros de Jesús. En las narraciones evangélicas sobre los milagros del Señor, debe distinguirse entre el milagro propiamente dicho, y otros efectos, que son llamados con ese nombre aunque en realidad no lo son.

Los milagros de la resurrección de Lázaro ó de la curación del ciego de nacimiento y otros análogos. no tienen realidad histórica, al menos en la forma en que los proponen los Evangelios canónicos. Los hechos prodigiosos de Jesús se redujeron á curaciones y expulsiones de demonios; pero una y otra clase no pasan de ser fenómenos puramente naturales. Las enfermedades curadas por Jesús fueron enfermedades nerviosas ó de exaltación de la imaginación, las cuales desaparecen por la acción moral de un personaje superior, cuya presencia y palabras, mucho más si á éstas se agrega el contacto, producen en el paciente una conmoción tan viva y eficaz, que anula la impresión morbosa contraria.

---

(1) Pfleiderer, *Religions philos.*, p. 258-261.—Esta explicación, como se ve, no es más que la reproducción literal de la que había dado Strauss.

Además, entre los judíos era común la idea supersticiosa de que las enfermedades eran castigos de pecados, en cuyo caso ningún medio hay más eficaz para hacerlas desaparecer que la presencia de un Santo.

La llamada expulsión de demonios no es más que curación de epilépticos y de dementes, los cuales á menudo sólo padecían un ligero desorden, que desaparecía con facilidad ante el encanto de una palabra dulce de Jesús, como sucede todavía en Oriente, donde abundan esta clase de locos, que con facilidad recobran su sentido por el medio indicado. Por lo demás, Jesús, aunque persuadido de la posibilidad del milagro, pues no tenía idea de la estabilidad de las leyes que rigen la naturaleza y todo lo creía sujeto al poder de la oración, sin embargo, no pretendió la reputación de Taumaturgo; muchas de esas curaciones las obró compelido de ruegos importunos, y prohibía publicarlas. Pero sus discípulos y admiradores le atribuyeron hechos milagrosos, y en vida del mismo tuvieron lugar leyendas maravillosas sobre su persona. La pasión y la credulidad crearon la impostura, pero impostura de buena fe (1).

Como se ve, la escuela crítica de nuestros días no hace otra cosa que repetir lo que ya habían dicho Paulus, Strauss y Baur. Si se le piden demostraciones de la imposibilidad del milagro, que es la última base donde descansa todo el racionalismo, responderá también repitiendo lo que de sus maestros ha aprendido. El milagro, dice Pfleiderer, puede tomarse en dos sentidos: ó como un acontecimiento extraordinario superior al curso ordinario de la naturaleza, pero no contrario ni superior á todas las fuerzas de la misma, ó como un efecto producido por Dios contra y sobre las fuerzas de la naturaleza. En el primer caso no hay dificultad en admitir la posibilidad y existencia de los milagros, y ésta era la noción que del mi-

(1) Renan. *Vie de Jésus*, chap. XVI y append., pág. 511 y siguientes. (Edición de 1895.)

lagro tenían los antiguos hasta el tiempo de Spinosa. Cuando no sabían darse cuenta de la verdadera causa de un fenómeno que salía de la esfera común, lo apellidaban milagro, atribuyéndolo á la intervención sobrenatural de Dios. Pero dar este nombre á un efecto de esa clase no procede sino de la ignorancia del ámbito verdadero de las fuerzas y curso de la naturaleza; pues tales efectos son producidos por fuerzas que caen dentro de ese ámbito, y únicamente pueden atribuirse á la acción inmediata (exclusiva) de la omnipotencia divina por generaciones que sólo tenían un conocimiento muy imperfecto y limitado del campo inmenso de la naturaleza y sus leyes, por hombres que tienen un concepto infantil sobre el Universo.

El segundo sentido da la noción genuina del milagro; esto es, de un efecto no sólo extraordinario y contra el curso común, sino sobre y contra las leyes de la naturaleza. Pero tal efecto es imposible, porque destruiría el enlace armónico de los seres que forman el Universo y haría desaparecer el concepto mismo de *naturaleza*. Además, la operación de Dios no sería ordenada, viniendo á convertirse en una acción mágica; Dios vendría á ser como una de las demás causas finitas, y así él mismo quedaría sujeto á límites. La omnipotencia de Dios, como con expresión enérgica ha dicho Schleiermacher, no aparece mayor en las interrupciones de la armonía del Universo que en el curso inalterable de éste, pues ese curso descansa sobre la ordenación de Dios. Cuando para defender la posibilidad del milagro se ha dicho que es una señal de la vitalidad y libertad divina, parece suponerse que Dios, en su acción común y ordinaria sobre el Universo, no ejercita su vida y su libertad, y sólo la pone en juego en tales casos excepcionales de obras milagrosas, proposición que no puede conceder la fe que tenemos sobre la gobernación divina del mundo, siempre activa y presente en todas partes.

También se opone el milagro á la inmutabilidad de Dios, pues en tal hipótesis Dios unas veces obraría ordenadamente, otras contra el orden; á veces confirmando, á veces destru-

yendo el orden del Universo. Puesto que el orden que reina en la naturaleza es la manifestación de su omnipotencia divina, es imposible poner entre ésta y aquél tal oposición que Dios quede aherrojado y circunscrito por el orden de la naturaleza y sienta la necesidad de romper esos hierros y límites por una acción milagrosa.

Hemos dicho que el milagro destruye el concepto mismo de naturaleza. En efecto, por naturaleza entendemos el conjunto armónico de causas y efectos conforme á leyes determinadas y ciertas; este concepto desaparece desde el momento en que se suponga un efecto no producido según esas leyes.

El que á veces no conozcamos ciertas leyes y por eso no podamos explicar el origen de algunos fenómenos, no puede hacer que deje de existir tal orden en esos fenómenos, los cuales también proceden de causas naturales, aunque todavía no bien conocidas. Si alguna vez surgiere un fenómeno, que no podemos explicar por las leyes hasta aquí conocidas, no por eso debe tenerse por sobrenatural; será únicamente un problema, cuya solución debe esperarse del tiempo (1).

Renán por su parte no se atreve á negar la posibilidad del milagro; pero no se prueba, añade, la existencia de milagro alguno. El milagro no existe. Para que hubiéramos de admitir la existencia del milagro, sería preciso que éste fuera obrado en condiciones científicas, es decir, ante una reunión de hombres capaces de hacer constar el carácter milagroso del hecho. Las personas del pueblo, las gentes del mundo no son competentes para ese objeto. Son necesarias muchas precauciones y un hábito continuado de investigaciones científicas... Ningún milagro contemporáneo puede soportar la discusión; luego también los milagros de los tiempos pasados, como obrados ante reuniones populares, si fueran sometidos á la misma crítica, resultarían ilusiones... Para asegurarnos del carácter milagroso de un hecho, debiera someterse á un examen científico riguroso. Si se presentase un Taumaturgo con garan-

---

(1) Religions philos. p. 566 sigg.

tías bastante serias para admitir el examen de su pretensión de resucitar un muerto por ejemplo, ¿qué se haría? Nombraríase una comisión compuesta de fisiólogos, físicos, químicos, de personas acostumbradas á la crítica histórica. Esta comisión designaría el cadáver, se aseguraría de que la muerte es real, señalaría la sala donde debiera hacerse la experiencia, arreglaría todo el sistema de precauciones necesario para no dejar lugar á duda. Si en estas condiciones se obrara la resurrección, habríase adquirido una probabilidad casi igual á la certidumbre.

Sin embargo, como una experiencia debe siempre poder repetirse, como el que produce una vez un efecto, debe ser capaz de reproducirlo, como en la línea de milagros no puede existir la cuestión de facilidad ó dificultad, el Taumaturgo sería invitado á reproducir su obra maravillosa en otras circunstancias, sobre otros cadáveres, en otro medio. Si cada vez saliera el milagro, quedarían probadas dos cosas: primera, que en el mundo suceden hechos sobrenaturales; segunda, que el poder de producirlos pertenece ó es delegado á determinadas personas. Pero, ¿quién no ve que jamás se ha verificado un milagro en tales circunstancias, que siempre el Taumaturgo ha escogido el sujeto de la experiencia, el medio, el público; que además, la mayor parte de las veces el pueblo mismo crea las leyendas milagrosas después de verificado el hecho, á consecuencia ó en fuerza de la necesidad invencible que experimenta de ver algo de divino en los grandes acontecimientos y en los grandes personajes? Hasta nueva orden, mantendremos por consiguiente este principio de crítica histórica; una narración histórica sobrenatural no puede ser admitida como tal, envuelve siempre credulidad ó impostura; el deber del historiador es interpretar y examinar qué parte de verdad y de error puede encerrar dicha narración. Tales son las reglas que se han seguido en la composición de este escrito (1).

---

(1) *Vie de Jésus;* 25 ed. 1895. Introd. p. XCV-XCVIII.

§ II. Refutación del sistema de la escuela crítica.

De las dos partes de que consta el sistema, que son la explicación del origen de las narraciones milagrosas del Evangelio, y la demostración de la inadmisibilidad del milagro, base común y última de todo sistema racionalista, la primera apenas necesita examen detenido, pues está hecho en la refutación del sistema de Strauss. Este y con él Pfleiderer hacen basar su concepción naturalista del Universo y sus efectos en el principio de la inmutabilidad y absoluta universalidad de las leyes físicas y morales de la naturaleza. Según éstas, es imposible que un hombre pase repentinamente, como sucede á los Apóstoles en las narraciones evangélicas, del snmo abatimiento é incredulidad acerca de la resurrección de Jesús, á una fe decidida y ardiente de ese hecho: la naturaleza no da tales saltos. El verdadero origen de aquella persuasión debe buscarse en la imaginación de los discípulos, que objetiva sus propias ilusiones.

Pero preguntamos: ¿es menos contrario á las leyes de la naturaleza el que los Apóstoles y más de 500 discípulos se persuadieran sin fundamento alguno objetivo de la realidad de la resurrección de Jesucristo, y se persuadieran de tal modo, que aseguraran haber comido y bebido con él, haber palpado despacio su cuerpo, y se persuadieran con tal firmeza, que estuvieran prontos á dar la vida en defensa de ese artículo? Si este hecho es conforme á las leyes de la naturaleza, deberían señalarse en la historia otros hechos análogos; pues de lo contrario, no hay derecho á admitir la existencia de tal ley. Y bien: ¿pueden presentar ni Strauss ni Pfleiderer un ejemplo siquiera que ni remotamente se parezca á eso que ellos proponen como obvio y natural? ¿Que más de 500 varones que no hubieran visto á un hombre, se persuadieran de haberle visto repetidas veces, y no de pasada, sino muy de asiento; de haber hablado, comido, bebido con él, de haberle

manoseado á su satisfacción para cerciorarse de la realidad de su presencia en medio de ellos? ¿Que propusieran al público esta persuasión en tal coyuntura, que era fácil demostrarles ser una locura lo que afirmaban, pues en poder de ese público obraban pruebas manifiestas de la muerte del hombre, á quien pretendían haber visto, de su enterramiento, del paradero de su cadáver?

Pero no es eso sólo. Los discípulos de Jesús pasan más adelante, y según Pfleiderer, fingen los milagros atribuídos á Jesús en su vida mortal. ¿Pero los fingen voluntaria ó involuntariamente? Si lo primero son unos impostores: si lo segundo unos mentecatos. Lo primero no puede decirse: porque ¿de dónde aprendió la Iglesia primitiva á castigar con penas tan severas como la degradación oficial y pública ficciones análogas, cual fué la del Presbítero de quien habla Tertuliano, el cual convencido de haber escrito el libro titulado *Periodi Pauli*, aunque declaró haberlo hecho por amor al Apóstol, cayó de su dignidad de Presbítero? Además, ¿cómo no se descubrió la impostura siendo así que el hecho fingido era tan reciente y público, y la nueva religión tuvo que luchar por largo tiempo con tantos y tan poderosos enemigos? ¿Cómo, por el contrario, inmensas muchedumbres se fueron tras los impostores? El segundo miembro es todavía más imposible, si así puede decirse: porque ¿cómo unos mentecatos, que publicaban su locura ante el mundo, que podía fácilmente convencerlos, conquistaron, sin embargo, al mundo para esa su locura?

Conviene insistir en este punto para poner de relieve la inconcebible falta de sentido común de la crítica contemporánea. Strauss, aunque contradiciéndose en otros pasajes (1), había tenido el buen tacto de confesar que si la historia evangélica hubiera sido escrita por testigos presenciales ó por autores contemporáneos (Zeitgenossen), es imposible des-

---

(1) Strauss se pone en contradicción con la confesión dicha cuando coloca el origen de los mitos sobre la Resurrección en los mismos Apóstoles.

pojarla de su carácter sobrenatural, y es menester aceptarla como yace. Pues bien: hoy Harnack, en su *vuelta á la tradición*, no tiene dificultad en admitir que los sinópticos fueron escritos *treinta* ó *cuarenta* años después de la muerte de Jesús, y el cuarto Evangelio no más de *treinta* ó *cuarenta* años después de San Pablo, ó sea antes de terminarse el siglo I; es decir que los Evangelios todos pudieron ser escritos en el tiempo en que la Iglesia católica dice haber sido escritos, y, por consiguiente, por autores que pudieron ser testigos presenciales ó cuando menos contemporáneos (1).

Sentada, pues, esta declaración novísima de la crítica en uno de sus representantes más conspicuos, preguntaremos: ¿es concebible siquiera que proponiendo los Evangelios narraciones y hechos tan maravillosos y estupendos en un tiempo en que era fácil consultar á muchos de los mismos que habían

---

(1) Harnack, Die Crhonologie der altchristl. Litteratur bis Euseb. Leipzig, 1897, Vorrede. Hé aquí sus palabras: «Warum sollen 30-40 Jahre nicht ausgereicht haben um den geschichtlichen Niederschlag in Bezug auf die Worte und Thaten Jesu zu erzeugen, den wir in den sinoptischen Evangelien finden?... Warum soll die Höhe, auf welcher der vierte Evangelist steht, erst 70–80 Jahre nach Paulus erklommen worden sein? Warum genügen nicht 30–40 Jahre?... Man wird erkennen, dass theilweise bereits schon vor der Zerstörung Jerusalem, theilweise bis sur Zeit Trajans alle grundlegenden Ausprägungen der christlichen Traditionen, Lehren, Verkündigungen... wesentlich perfect geworden sind.» «¿Por qué no pudieran bastar treinta ó cuarenta años para engendrar el sedimento histórico relativo á palabras y hechos de Jesús cual lo hallamos en los sinópticos?... ¿Por qué la altura á que se halla el cuarto evangelista no puede ser escalada sino setenta ú ochenta años después de Pablo? ¿Por qué no bastan treinta ó cuarenta años?... Es preciso reconocer que parte ya antes de la destrucción de Jerusalén, parte hasta la época de Trajano, habíanse formado perfectamente en lo sustancial todas las trazas fundamentales de las tradiciones, doctrinas y predicaciones cristianas.» Como se ve, Harnack admite que los Evangelios fueron ó pudieron ser escritos en la época poco más ó menos en que la Iglesia católica dice haber sido escritos. Pero no por eso admite su índole sobrenatural. Conviene con Strauss y Baur en que son puras ficciones todas las doctrinas y hechos que aparecen en la narración evangélica como sobrenaturales y que se fueron engendrando por un proceso análogo al que aquéllos esta-

tenido parte en la historia real y verdadera de Jesús, cuales eran muchos de los habitantes de Jerusalén y de toda Palestina; y exigiendo al mundo una fe absoluta en la verdad de esos hechos, el mundo á quien fué públicamente propuesto el Evangelio no tratase de averiguar si eran ó no verdaderos? ¿No ha leído Harnack lo que dice y hace el Pseudo-Clemente (Homilía primera entre las Clementinas, núm. 7 y siguientes) al oir predicar en Roma el Evangelio? (1). ¿Y no ve que esa conducta representa la que efectivamente debieron observar muchos de los primeros que abrazaron el Evangelio? Si este hubiera sido predicado y los Evangelios escritos se hubieran publicado en regiones muy apartadas del teatro de los acon-

---

blecen: sólo se diferencia de ellos en el ciclo de evolución. Aunque en el Prólogo las expresiones generales que emplea Harnack son más favorables á la tradición que la aplicación concreta que hace después en el cuerpo de la obra á los escritos del Nuevo Testamento, sin embargo, concede (p. 652-653) que el Evangelio de San Marcos tal cual le poseemos, pudo ser escrito hacia el año 65, pues dice lo fué por San Marcos de 65 á 85. Esto nos basta para nuestro razonamiento; pues precisamente el Evangelio de San Marcos es el que contiene mayor número de milagros. Si pues se concede que fué escrito por San Marcos, discípulo de los Apóstoles, más aún; si se concede que contiene las catequesis de San Pedro (todo esto lo concede Harnack, p. 652-654) resulta que la predicación apostólica proponía los milagros de Jesús y su resurrección como hechos conocidos por los Apóstoles con plena evidencia. Respecto de las doctrinas, también el segundo Evangelio contiene claramente la divinidad de Jesús. Preguntaremos ahora á Harnack: ¿á qué medida reduce el ciclo de evolución de tradiciones relativas á dichos y hechos de Jesús, cuando concede que la primera predicación apostólica ha recorrido ya ese ciclo? Y si lo ha recorrido, los mismos Apóstoles son sus autores. Luego ó es menester admitir la sobrenaturalidad de la historia evangélica en hechos y doctrinas, ó decir que los Apóstoles fueron unos impostores ó unos mentecatos. Pero, ¿y la conquista del mundo todo al Evangelio? ¿Es capaz de explicarla Harnack con doce ó mentecatos ó impostores, que esparcen su doctrina cuando pueden ser convencidos de insensatez ó impostura por quien quiera?

(1) El Pseudo-Clemente determina pasar en persona al teatro de los acontecimientos y así lo ejecuta para adquirir por sí mismo la certidumbre de los hechos sobrenaturales cuya predicación había escuchado.

tecimientos, todavía sería moralmente imposible explicar la conversión de tales países á semejante religión: mas, ¿qué diremos si tenemos en cuenta que el Evangelio comenzó á predicarse en la ciudad de Jerusalén primero que en ninguna parte, luego en lo restante de Judea, de allí pasó á las regiones inmediatas, y los Evangelios escritos tuvieron también su origen ó en la misma Judea ó en países no muy distantes de ella? Aquellas generaciones ¿eran por ventura generaciones compuestas de mentecatos?

Más: la Sinagoga en masa rechazó á Jesús, hizo todas las diligencias que pudo para ahogar en su cuna el Cristianismo: ¿cómo no logró ponerlo en ridículo descubriendo la falsedad de las narraciones evangélicas en el momento en que empezaron á publicarse hacia el año 60, siendo así que indudablemente vivían muchísimos de los que habían sido testigos de la vida de Jesús, habían tratado con él y tenían noticia perfecta de su vida pública? Ne quid nimis, responderá Harnack: yo no digo que los sinópticos aparecieran ya hacia el año 60, aunque concedo que sí pudieron publicarse antes de la ruina de Jerusalén. Pero el raciocinio hecho para el año 60 vale lo mismo para diez años más tarde: porque es indudable que también el año 70, ó sea cuarenta años después de la muerte de Jesús quedaban muchísimos testigos presenciales de su vida. De tales críticos puede justamente decirse: «ecce vos estis ex nihilo; et opus vestrum ex eo quod non est»: vosotros sois nada; y vuestra obra negación de ser.

Por lo que hace á Renán, no hace otra cosa que reproducir las ideas que Strauss expone en la introducción al examen de los milagros de Jesucristo. Más abajo expondremos ese punto del libro de Strauss y refutándole quedará refutado Renán.

§. III. Refutación de la segunda parte relativa á la inadmisibilidad del milagro.

Pfleiderer tomó sin duda su razonamiento de Schleiermacher, el cual á su vez no hizo otra cosa que repetir las doctrinas

de su ídolo Espinosa. El primer argumento basado en que la operación milagrosa no sería ordenada, tiene su solución en la distinción de esa proposición base.

La operación milagrosa no es *ordenada*, es decir, conforme al *orden*, si por orden se entiende sólo el orden físico del Universo, pues de esencia del milagro es salirse fuera de ese orden. Pero no es el orden físico el único que existe en el Universo, ni el único á que Dios atiende al gobernarle. Además y por encima del orden físico está el orden moral y religioso y en general el orden absoluto de la gloria divina: y á estos órdenes está subordinado el orden físico. Si pues la gloria divina ó el interés moral y religioso exigen alguna vez una intervención de Dios, singular, superior; esta acción de Dios aunque sale del camino ordinario, del orden físico, no sale fuera de todo orden y así no deja de ser operación ordenadísima. Decir que tal operación es *mágica* es una blasfemia insulsa; no toda operación que sale fuera del orden natural establecido por Dios es mágica é impía, sino sólo aquella que sale de ese orden para sustraerse en absoluto á la voluntad de Dios; pero cuando el autor de la operación es Dios, ¿cómo puede existir ni concebirse semejante sustracción? La operación mágica es esencialmente humana ó diabólica.

Tampoco se entiende cómo Dios obrando fuera del orden físico, se convierta en una causa como las demás, y resulte sujeto á límites. Si en las operaciones milagrosas obrara Dios como obran las causas segundas, es decir, mediante un poder no superior en eficacia al de dichas causas y de origen creado, convertiríase en una causa segunda: pero en los efectos milagrosos Dios obra en virtud de su omnipotencia, y así ni se convierte en causa segunda, ni resulta sujeto á límites. Cuando la ortodoxia y la sana filosofía admiten en Dios operaciones milagrosas, distintas y superiores á las que ejercita en la gobernación ordinaria del Universo mediante las causas criadas como instrumentos, no pretenden afirmar que sólo las operaciones milagrosas sean efecto de su omnipotencia; muchos siglos antes que Schleiermacher había dicho San Agustín que la diferen-

cia entre las operaciones divinas milagrosas y las ordinarias que ejecuta cotidianamente en el gobierno del Universo, no está en que las primeras exijan por parte de Dios mayor intensión de sabiduría ó mayor esfuerzo de poder que las ordinarias de su providencia y concurso: por el contrario, aquel gran Doctor afirma que si así puede decirse, mayor sabiduría y poder revela Dios en las obras de su providencia ordinaria, que en las milagrosas (1); por cuanto en éstas basta suprimir la intervención de las causas de orden inferior y dejar expedita la acción á sola la omnipotencia, mientras que las obras de la providencia ordinaria son más complicadas y requieren por decirlo así, mayor aplicación por parte de Dios por la muchedumbre de causas segundas que es preciso armonizar y equilibrar para que el efecto en que todas han de tomar parte, resulte con cierta medida y no más. El exceso que las obras milagrosas llevan á las obras ordinarias está en el poder intermedio, en la causa segunda. Los efectos ordinarios pueden ser producidos aunque instrumentalmente por las causas segundas: los efectos milagrosos exceden ese poder; sólo en este sentido se dicen superiores, mayores que los efectos ordinarios.

Por ésto también en las operaciones milagrosas aunque *no es mayor el poder que Dios emplea para ejecutarlas*, se *manifiesta* sin embargo al hombre con mayor esplendidez; porque aunque sabemos que también las obras ordinarias son producidas por la omnipotencia como causa principal; sin embargo, como la omnipotencia en su ejercicio emplea el concurso instrumental de la causa segunda, limitada y circunscrita, en cierto modo la misma omnipotencia se limita y circunscribe; y mientras quiera usar del concurso de dichas causas segun-

---

(1) Deus servavit sibi quaedam, quae faceret opportuno tempore praeter usitatum cursum naturae; ut non *majora* sed *insolita* videndo stuperent quibus quotidiana viluerant. *Majus enim miraculum est gubernatio totius mundi quam saturatio quinque millium hominum de quinque panibus.* Et tamen hoc nemo miratur, illud miratur non quia majus est, sed quia rarum est. (Trat. 22 sobre San Juan.)

das, se impone á sí misma esa limitación, y así en esas operaciones el hombre no puede percibir con distinción y experimentalmente la amplitud de la omnipotencia divina: mas cuando obra sin el concurso de ninguna causa segunda efectos que estas no alcanzan á producir, el hombre palpa experimentalmente cómo el poder de Dios puede mucho más de lo que ordinariamente obra.

De una manera análoga debe responderse al argumento que sigue: cuando la ortodoxia y sana filosofía ven en el milagro una prueba especial de la vitalidad y libertad de Dios, no pretenden decir que Dios no ejerza su vitalidad y libertad en la creación, conservación y concurso, sino que ese ejercicio no aparece *experimentalmente* y en fuerza de sólo el efecto sin necesidad de ulterior razonamiento, y que es menester emplear además un raciocinio más ó menos complicado; pero en la operación milagrosa, ella misma por sí é inmediatamente se nos presenta como ejercicio de la vitalidad y libertad de Dios, pues el efecto aparece como obra de solo Dios, y sin atarse al concurso de las causas segundas.

El milagro no se opone á la inmutabilidad de Dios, pues, según hemos dicho, el orden físico no es más que una parte del orden supremo de la gloria de Dios; según este orden, Dios, desde toda la eternidad, tuvo el plan de alcanzar esa gloria obrando ordinariamente según el curso regular de la naturaleza, pero extraordinariamente y en ocasiones, fuera de ese orden y contra él.

Aunque el orden físico es manifestación de la omnipotencia, como no constituye el único modo en que ésta se manifiesta, según lo llevamos expuesto, y Dios se ha ligado libremente á ese orden para las operaciones ordinarias, reservándose al mismo tiempo salir de él en circunstancias dadas por exigirlo el orden superior absoluto, que es la norma constante de la operación divina, no se siente aherrojado por el orden natural cuando le emplea, ni adquiere expansión alguna en su libertad de acción cuando de él se separa para obrar un milagro: en uno y otro caso obra exactamente con la misma libertad; aun-

que es verdad que respecto del hombre la libertad de Dios en sus operaciones externas aparece más de relieve en las operaciones milagrosas. Lejos de ser coartada la libertad de Dios en la teoría ortodoxa, por el contrario, donde evidentemente queda coartada es en la teoría racionalista; pues en ella Dios no puede obrar más de lo que obra mediante el concurso de las causas segundas: del mismo modo queda también limitada su omnipotencia, pues se le niega el poder de producir un efecto por sí sola.

Y aquí aparece de relieve ó la contradicción ó la hipocresía del racionalismo. Porque al imponerse Dios la ley de obrar siempre solo según el curso de la naturaleza y con el concurso de sus fuerzas, ó se impone esa ley por una necesidad que no puede declinar, ó se la impone libremente. Si lo segundo, resulta una contradicción in terminis: porque, ¿qué significa sujetarse *libremente* á tal condición, sino sujetarse á ella reservándose el derecho de suspender su ejercicio cuando le pareciere? Si lo primero, el racionalismo es un hipócrita, pues admite un Dios limitado en su sabiduría, en su poder y en todos sus atributos de manifestación externa, es decir, el racionalismo admite con la boca la existencia de Dios y la niega con los hechos.

En la teoría racionalista, Dios no es dueño de la naturaleza, sino ésta es dueña de Dios y Dios su esclavo, ó, por mejor dedecir, no existe otro Dios que el conjunto de las energías de la naturaleza. Pero de este punto trataremos en la segunda parte.

Examinemos ahora los argumentos de Renán. Hé aquí su razonamiento: El milagro no existe. Demostración: porque no lo ha visto nadie que sea capaz de comprenderle en calidad de tal; pues sólo los sabios son capaces de ese conocimiento comprensivo, y ningún milagro se ha obrado en presencia de una junta de sabios. Ni siquiera basta someter al examen de los sabios un hecho milagroso: es necesario para adquirir completa certidumbre de su existencia é índole superior, repetir la experiencia cuantas veces pluguiere á los sabios y en las circunstancias que á ellos agradare. La omnipotencia de Dios,

su providencia, su libertad deben someterse al capricho de los sabios: ellos han de formar el jurado, que ha de pronunciar el veredicto de aprobación ó reprobación de las obras de Dios: ¡de otro modo Dios no tiene derecho á que su testimonio sea admitido en el mundo! Lo insensato compite con lo blasfemo y sacrílego. Pero dejando lo sacrílego, hagamos ver lo insensato de tal razonamiento.

¿Es verdad que para hacer constar la índole milagrosa de un hecho, sea preciso que los testigos hayan de ser una comisión de sabios? ¿Para reconocer que el cuerpo de un hombre colocado en su sepultura de cuatro días atrás y que despide hedor intolerable, está en realidad muerto, se necesita el testimonio de una comisión de sabios? ¿El olfato de los sabios es más exquisito ó tiene más perfecto criterio que el del vulgo para distinguir la fetidez de un cadáver, del ambiente que esparce un cuerpo vivo y sano? ¿Los ojos de los sabios son los únicos que pueden hacer constar la presencia de la podre y los gusanos en un cadáver?

Replicará Renán: Eso es precisamente lo que negamos nosotros, que el cuerpo de Lázaro llevase cuatro días en la sepultura ó que exhalara hedor, y de ningún modo concedemos el hecho cual hoy le propone el cuarto Evangelio. Pero, ¿cuál es la razón de negarlo? ¿Es que los testigos que San Juan enumera no fueron capaces de juzgar de la realidad de los hechos cuales aparecen en la narración, ó es otra distinta? Si lo segundo, estamos fuera de la cuestión, porque ahora se trataba de si solos los sabios podían dar testimonio cierto de tales hechos. Si lo primero, hágase también llamar una comisión de sabios cuando se trata de hacer constar la muerte de cualquier individuo de una familia, ó de la exhumación de un cadáver, nada más que para declarar que está muerto. ¿Qué diferencia hay entre estos últimos casos y el de Lázaro? Absolutamente ninguna.

Añade Renán: «Ningún milagro se ha verificado ante una comisión de sabios ni se ha sometido á su examen; todos los llamados milagros de la antigüedad fueron obrados ante la

plebe ignorante.» ¿Tampoco el milagro del ciego de nacimiento (San Juan, cap. 9) fué sometido al examen de una comisión de sabios? ¿Qué era la junta que examinó al ciego, á sus padres y á otros testigos? Si no es así, ¿por qué Renán ve en esta narración el intento de hacer resaltar la fuerza demostrativa del milagro de una manera para él tan fatigosa? (1). Niéguese la autenticidad de las narraciones, pero no se diga que los antiguos, en su simplicidad é ignorancia, abrazaban sin examen cualquiera embuste.

Si San Juan no hubiera sentido la necesidad de presentar bien probados los milagros del Señor, no hubiera puesto el empeño que pone en hacer resaltar tan vivamente la fuerza demostrativa que tienen todos los milagros que refiere, y que tan molesto se le hace á Renán porque conoce que esa manera como jurídica de exponer los milagros de Jesús está acusando y convenciendo al crítico de evidente impostura al atribuir á los antiguos una disposición que estaban muy lejos de abrigar. «Para formarse idea de la extrema credulidad de las masas en Oriente es necesario haber estado allá» (2). Pero si tan grande es la credulidad de las gentes de Oriente y lo era la de los judíos en tiempo de Jesucristo, ¿cómo es que la gran mayoría del pueblo judío le rechazó? Y no se diga que esto sucedió solo en Jerusalén y Judea; lo mismo en proporción sucedió en Galilea. Si Jesucristo hubiera predicado en Occidente, diría Renán que la índole de las gentes de Occidente es sumamente sencilla y crédula, dispuesta á dejarse seducir por cualquier impostor. Pero demos que las muchedumbres estuvieran en tal disposición, ¿acaso las obras de Jesucristo no podían ser examinadas por los sabios de Jerusalén? ¿No les invitó muchas veces Jesús á que lo hicieran, y no lo hicieron en efecto? Si,

---

(1) L'intention de relever la force demonstrative du prodige, se fait sentir d'une manière plus fatigante que partout ailleurs. (*Vie de Jésus*. Append., p. 503.)

(2) *Vie de Jésus*. Append., p. 512: «En Oriente la passion est l'ame de toute chose, et la credulité n'a pas de bornes.»

pues, eran embustes, ¿cómo es que los doctores de la Sinagoga no las pusieron en ridículo ante los galileos? ¿Cómo ellos mismos confiesan á su pesar que efectivamente no podía negarse que en los prodigios de Jesucristo se escondía y obraba el poder de un agente superior? «*Hic homo multa signa facit*; *in nomine Beelzebub ejicit dœmonia.*»

«Hasta el presente, prosigue Renán, el Taumaturgo ha elegido á su gusto el sujeto del milagro y sus testigos.» Está bien; también Jesús los eligió. Pero, ¿cuáles los eligió? Como sujeto, un difunto de cuatro días muerto y que exhalaba hedor á distancia. ¿Hubiera Renán escogido otro sujeto en circunstancias menos sospechosas? La comisión diputada y elegida por él, ¿presentaría otro cadáver en el que las señales de la muerte aparecieran con más evidencia? Y en la Resurrección de Jesucristo, que es su milagro principal, ¿cuál fué el sujeto? ¿De dónde se tomó el cadáver? De manos de sus más encarnizados enemigos. Ellos, y no los Apóstoles, fueron los que le dieron el suplicio; ellos los que se encargaron de asegurarse de su muerte; ellos los que, bien asegurados de ésta y de la identidad del cadáver, tomaron á su cuenta el guardarle. El sujeto del milagro estuvo, pues, en poder de una comisión que nada dejará que desear á Renán. ¿También aquí eligió el Taumaturgo á su capricho el sujeto del milagro?

Y los testigos de los milagros de Jesús, ¿quiénes fueron? Muchos de los milagros se verificaron en Jerusalén ó en sus cercanías, como el de la resurrección de Lázaro; son testigos oculares de él muchos de los enemigos más encarnizados de Jesús (San Juan, 11, 37.45.46). De la Resurrección de Jesucristo son testigos inmediatos, aunque indirectos, todos los habitantes de Jerusalén, y sobre todo los jefes del pueblo, los cuales tuvieron en su mano reconocer el sepulcro y hacer todas las averiguaciones que les parecieron convenientes. ¿Desea Renán testigos mejor escogidos?

Replicará Renán que no se le fatigue con ejemplos cuyo valor él no admite. Pero le preguntaremos: ¿cuál es la causa de no admitirlos? ¿Si el que el sujeto y testigos tienen alguna

tacha respecto de las condiciones que él exige, ó es otra distinta? Si lo segundo, se sale de la cuestión, porque ahora se trataba de si todos los milagros de la antigüedad se hicieron en sujeto y ante testigos á gusto del Taumaturgo, ó si los tuvo tales que se verificaron en un sujeto y ante testigos cuales los exige Renán. Pero además le diremos que señale á su gusto la época de redacción de los Evangelios, y que sobre sus indicaciones le demostraremos que para negar la autenticidad de esos hechos no tiene otra razón que su preocupación sectaria y su falta de crítica. Renán nos responde que respecto del cuarto Evangelio no ve razón para retrasar su origen á mediados del siglo II, y parece no tener dificultad en admitir que pudo ser escrito antes de terminar el primer siglo (1). Tenemos, pues, que en esa época las muchedumbres no estaban dispuestas á admitir como auténticos los milagros si no los veían perfectamente comprobados. ¿Con qué derecho, pues, se supone la disposición contraria ó en la misma época ó en época próxima?

Pero hay más: De los Evangelios sinópticos, cuando menos el tercero fué escrito, según Renán (2), por un discípulo de los Apóstoles. Pues bien: San Lucas emplea el mismo procedimiento que San Juan para hacer creible la verdad de la Resurrección de Jesús; es decir, para persuadir el principal de los milagros. Propone muchedumbre de testigos, y no de mujeres fanáticas, accesibles á cualquier ilusión, sino de varones, y de varones que para convencerse de la verdad del hecho emplean el medio más práctico y conducente de averiguarlo: la vista y el contacto, y no una vista ó un contacto fugaz y rápido, sino lento, prolongado y practicado con entera reflexión. Según eso, también en tiempo de los discípulos de los Apóstoles se creía necesario este procedimiento para persuadir á las muchedumbres de la verdad de los milagros de Jesús, y, por consiguiente, se suponía que aquéllas no estaban dispuestas á dejarse sorprender ni por el fraude y el embuste ni por la alucinación de

---

(1) *Vie de Jésus.* Append., p. 479. (Edición de 1895.)

(2) *Vie de Jésus.* Introd., p. XLIX.

buena fe. Más todavía. Si San Lucas creía necesario este procedimiento, también los Apóstoles en su primera predicación lo habían empleado, pues el Evangelio de San Lucas representa precisamente esa predicación primitiva de los Apóstoles. Además, pues San Lucas cree necesario ese proceder, él también debió exigir las mismas pruebas á sus maestros los Apóstoles cuando se convirtió al Cristianismo. Tenemos, pues, que ya en la primera predicación apostólica se supone que las muchedumbres no pueden ser traídas á la fe de Cristo sino á cambio de pruebas de suyo manifiestas y evidentes de los milagros de Jesús. Preguntamos ahora: ¿dónde sorprenderemos aquella generación crédula y ávida de creer, y á quien para persuadirse de los milagros de Jesús no es menester prueba ninguna positiva, antes por el contrario, está ávida de abultar desmesuradamente los hechos de la vida de su héroe dando á fenómenos sencillísimos las proporciones de milagros? No restan sino los Apostóles. Pero si, según acabamos de demostrar, los Apóstoles mismos creían indispensables pruebas concluyentes y positivas, ¿cómo sin ellas pudieron persuadirse de la verdad de los milagros que predicaban? Y, efectivamente, los únicos documentos donde se habla del modo con que los Apóstoles se persuadieron de la verdad de la Resurrección nos enseñan que, lejos de abrigar aquella disposición benévola ó aquella loca ilusión que les hiciera dar cuerpo real y externo á imaginaciones puramente subjetivas, se muestran, por el contrario, incrédulos hasta la obstinación y descortesía, por no decir hasta la grosería, cuando se trata de la averiguación de la Resurrección de su maestro. O alegue, pues, Renán otros documentos históricos donde se pruebe lo contrario, haciendo ver que todos los monumentos eclesiásticos están desmentidos por otros de origen más puro, ó cese de blasfemar sin propósito y sin apariencia siquiera de fundamento (1).

---

(1) Y, sin embargo, Renán, en su *Vida de Jesús*, está repitiendo á cada paso que la escuela nobilísima á que él pertenece y su persona

SECCIÓN TERCERA.

Refutación de las objeciones particulares.

CAPÍTULO I.

EXPLICACIÓN DE STRAUSS SOBRE CADA UNO DE LOS MILAGROS DE JESUCRISTO.

En el capítulo anterior hemos expuesto los sistemas generales que han sido propuestos contra la índole sobrenatural de los prodigios de Jesucristo por los enemigos del Cristianismo desde su origen. En el presente vamos á exponer el examen individual que de los mismos prodigios hace el más audaz de sus adversarios, Strauss. Los demás impugnadores de los milagros de Jesucristo se han limitado, ó á negar de un modo

no saben odiar á nadie ni fingir ni obrar por pasión, sino bajo la más estricta imparcialidad. Aunque no es el único, Renán es un buen ejemplar del tipo repulsivo y odioso que al escándalo reune la hipocresía más repugnante. Por lo demás, la vida de Jesús es un escrito de escaso mérito. La de Strauss, aunque dista mucho de ser un modelo de profundidad y de ciencia, es bajo muchos conceptos superior á la del escritor francés. Hé aquí el juicio comparativo de Mgr. Freppel sobre ambos escritores: «Quand le Dr. Strauss, cet Erostrate du criticisme moderne, voulut porter la torche de l'incendie dans le temple chrétien, il ne se crût pas dispensé d'être sérieux. On eût dit qu'il cherchait à se faire pardonner son paradoxe à force d'erudition. Ce hardi demolisseur avait compris qu'on ne renverse pas un edifice comme le christianisme par quelques pages de rêverie sentimentale: il consentit bien à passer pour téméraire; il ne voulut pas s'exposer à devenir ridicule. C'est pourquoi il fit un gros livre, dans lequel il ramassa toutes les objections soulevées depuis Celse contre l'histoire evangélique. De plus, il appela la métaphysique à son secours, en rattachant son exégèse au système de Hegel. Bref, c'était une œuvre scientifique, qui méritait la peine d'être refutée... Renan ne s'est pas cru obligé à tant

general la autenticidad de los hechos ó su carácter de pruebas demostrativas en favor de la divinidad del Cristianismo, sin descender al examen concreto de cada uno de los milagros, contentándose, á lo más, con examinar brevemente alguno de ellos, como lo hizo Celso respecto de la Resurrección, rechazando la autoridad de los testimonios que de ella propone el Evangelio, y exigiendo que Jesucristo apareciera como en su vida mortal en medio de sus enemigos para demostrar la verdad del prodigio. Luciano no entabló una polémica directa sobre la cuestión, contentándose con los ataques indirectos y parciales que arriba referimos; Porfirio, á lo menos en los pasajes que nos quedan de él, solamente trató de desfigurar algún hecho milagroso de Jesús. Finalmente, Juliano ni siquiera se atreve á negar en absoluto los milagros; conténtase con decir que no son patrimonio exclusivo de la Iglesia, y que se encuentran iguales ó mayores en el helenismo. Juliano representa en este punto una especie de escepticismo ó eclecticismo místico-teosófico, reproducido hoy por no pocos escritores, como, por ejemplo, Littré. En los tiempos modernos,

---

de menagements. Ecrivant pour des français, il aura jugé sans doute que le niveau intellectuel de ses lecteurs ne dépasait point la hauteur du roman. A quoi bon une discusion sérieuse là ou il suffira de répandre un vernis poétique sur quelques bribes d'exégèse ramassée çà et là dans les écoles allemandes? Ailleurs, on en rirait; en France cela pourra réussir. Eh bien! je le dirais tout d'abord; ce dedain pour l'intelligence du public français me blesse au cœur: il me semble que nous ne méritions pas cet affront.» Œuvres polémiques. Lo que Mgr. Freppel dice sobre los dos escritores es perfectamente exacto. Sin embargo, lo que el eminente Prelado atribuye á desdén hacia el público de parte de Renán, puede ser que en buena parte sea debido á que el mismo Renán no alcanzaba más. De lo contrario, es imposible que, siquiera por imitar á Strauss, no hubiera mostrado más ciencia. Aun en las lenguas orientales, que parece eran su fuerte, comete graves errores, como por ejemplo hacer sinónimos (p. 155) los nombres Kepha y Kaiapha, cuando el primero se escribe con כ (Kipho) y el segundo con ק (Qoiopho), y se derivan de raíces enteramente distintas (véase el texto siriaco). A tal sabio tales admiradores; la república apóstata hizo á Renán honores parecidos á los que tributó el año 85 á Víctor Hugo.

Espinosa no descendió á la cuestión concreta del examen y discusión de los milagros del Evangelio, aunque aplicó al Antiguo Testamento su célebre definición, preludiando así la teoría de Paulus. Este escritor fué el primero que emprendió el análisis individual de todos y cada uno de los milagros de la narración evangélica, aplicando á cada uno los principios generales de su teoría. Pero es inútil hablar de Paulus y de su estudio sobre este punto, porque, como apuntamos arriba y se lo echó en cara Strauss, su sistema está en oposición demasiado abierta con los principios más obvios y elementales de la razón, la ciencia y la crítica, y no ofrece dificultad de momento. Respecto de Baur, éste tampoco se cuidó de analizar individualmente cada uno de los hechos individuales de la historia evangélica.

No puede decirse lo propio de los escritos de Strauss. Este escritor, en su empeño insensato de aniquilar, si pudiera, hasta los últimos gérmenes de la sobrenaturalidad del Cristianismo, no contento, por una parte, con la exposición del sistema general que arriba propusimos, pasó á examinar, á la luz de las reglas en él establecidas, toda la serie de las narraciones evangélicas, esforzándose por comprobar la existencia en ellas de los caracteres positivos y negativos del mito; y, por otra, supo reunir en su análisis todo lo que los adversarios del Cristianismo de todos los tiempos han objetado con alguna apariencia de razón y aparato científico contra la verdad de la historia evangélica.

Por esta razón, y porque, como ya lo dijimos antes, las doctrinas de este escritor se han propagado con extraordinaria aceptación, le hemos escogido para refutar en él las principales objeciones que la incredulidad contemporánea opone contra los milagros de Jesucristo (1).

---

(1) En el sistema de Strauss deben distinguirse dos elementos: la forma y el fondo. La forma consiste en tomar por base de sus razonamientos la noción del mito, adaptar á ella los materiales de toda clase que ha amontonado la incredulidad de todos los siglos contra la

El orden que en esta exposición seguiremos es el siguiente. Conforme al plan que nos hemos propuesto, sólo expondremos la crítica de Strauss respecto de los milagros que enumeramos en la primera sección. A continuación haremos su refutación detallada.

Antes de descender Strauss á la crítica individual de cada milagro, observa que deben distinguirse en los milagros del Evangelio dos especies; una es la de aquellos que no pueden explicarse sino mediante la acción inmediata de un Sér, que colocado fuera y por encima de toda la naturaleza considerada como conjunto de causas finitas, interviene desde lo alto. Estos hechos son inadmisibles, según la teoría expuesta en la Introducción, pues llevan en sí mismos el sello de absoluta imposibilidad histórica. A esta clase pertenecen la resurrección de muertos, la restitución de la vista al ciego de nacimiento, la conversión del agua en vino, la multiplicación de los panes, etc. Pero hay en los Evangelios un gran número de

---

historia evangélica, y dirigirlos á la conclusión de que en los relatos evangélicos reinan el mito y la leyenda. El fondo consiste en tomar como fundamento último el común á todos los racionalistas, es decir, negar la posibilidad del milagro, recoger todo cuanto con alguna probabilidad puede oponerse contra la índole histórica de los Evangelios, y exponerlo con aparato científico y con lenguaje animado. La forma es exclusiva del sistema de Strauss; el fondo es adaptable á todos los sistemas racionalistas objetivos; es decir, que á diferencia de la escuela de Tübingen, hacen desde luego la crítica de los hechos. Sustituyendo, pues, en el sistema de Strauss, en lugar de las voces *mito, leyenda, caracteres positivos y negativos del mito*, estas otras: *ficción, fábula, indicios ó caracteres anti-históricos*, todos los adversarios de la Revelación pueden aceptar y aceptan de hecho el sistema de Strauss. No puede hojearse escritor alguno racionalista ó protestante avanzado contemporáneo sin tropezar á cada paso con los principios de Strauss y sus aplicaciones, y sólo se suprime la palabra *mito*. Léase á Wellhausen, Pfleiderer, Harnack, etc., y se hallarán abundantes pruebas de lo dicho. El sistema de Strauss, prescindiendo de la terminología del mito, se acepta y propone íntegro, tanto en sus principios como en las aplicaciones, entre los jefes del racionalismo contemporáneo, como hemos visto.

hechos prodigiosos, que si bien exceden las fuerzas ordinarias de la naturaleza, no exceden sin embargo, todas las fuerzas existentes en el ámbito de la misma. En la naturaleza, además de las fuerzas que entran en juego ordinariamente, existen otras superiores y más profundas que aparecen con menos frecuencia, y por esta causa son menos conocidas y se sustraen á la trivialidad ordinaria.

Si, pues, comparando los prodigios del Evangelio con esos efectos que, aunque extraordinarios, no exceden en absoluto las fuerzas todas de la naturaleza sensible y humana, los hallamos análogos, no hay razón para desechar desde luego tales hechos, por sólo el carácter maravilloso que presentan. Para este estudio comparativo nos suministran un medio de comparación fácil los fenómenos del magnetismo. En estos fenómenos registramos: 1.º, curaciones operadas por simple contacto; 2.º, efectos maravillosos producidos por sola la palabra y aun el solo imperio de la voluntad del magnetizador, sin expresión externa; 3.º, extensión y aumento maravilloso de las facultades perceptivas, como por ejemplo, vista de objetos á distancias inmensas ó á través de enormes obstáculos interpuestos; conocimiento de lenguas y facultades completamente ignoradas antes por el magnetizado; fenómenos de visión lúcida, etc. En todos estos tres órdenes nada hay que exceda las fuerzas de la naturaleza sensible y humana, puesto que se producen con sola su intervención, sin que agente alguno sobrehumano tome parte en tales acciones. Muchos de los efectos prodigiosos que se refieren en los Evangelios no son superiores á las tres clases de fenómenos magnéticos enumerados. No hay, pues, dificultad en admitir en tesis general que varias ó muchas narraciones evangélicas de efectos prodigiosos pueden en el fondo admitirse como históricas, y en conceder á Jesucristo un poder superior á las fuerzas regulares de la naturaleza. Sin embargo, hasta qué punto ha de admitirse la realidad de esos hechos, depende del examen crítico de cada caso concreto. De todos modos, el poder superior que tales efectos suponen en Jesús, no demuestran que éste sea

un Legado divino, porque esos dones naturales, aunque extraordinarios, no están vinculados exclusivamente, no ya á sujetos revestidos de misión divina, pero ni siquiera de carácter religioso, ó de piedad, sino que los vemos repartidos indiferentemente (1).

Según ésto, la teoría de Strauss se reduce á estos tres puntos:

1.° Hay que eliminar en absoluto del Evangelio todos los efectos que exceden las fuerzas de la naturaleza sensible y humana, es decir, todos los milagros.

2.° Pueden admitirse algunos efectos extraordinarios, cuando examinado el texto, no aparece alguna circunstancia que nos obligue á reconocer la sobrenaturalidad del efecto.

3.° Los efectos históricos extraordinarios obrados por Jesucristo no prueban su carácter de enviado divino. Es decir, que Strauss, aunque con más aparato, en sustancia no dice sino lo que habían dicho siglos há Celso y Juliano.

CAPÍTULO II.

EXAMEN CRÍTICO DE CADA UNO DE LOS MILAGROS DE JESUCRISTO.

§ I. Primer milagro. La conversión del agua en vino.

Hechas esas observaciones generales, pasa ya Strauss á examinar las diversas clases de milagros que se refieren en los Evangelios. Aunque él comienza por los endemoniados, nosotros, para seguir el orden que al principio propusimos, le haremos empezar por el de la conversión del agua en vino en Caná.

El carácter negativo mítico de esta narración aparece según Strauss: 1.°, porque para sostenerla como está concebida en

---

(1) Strauss, *Vida de Jesús*, segunda secc., parr. 89.

el texto evangelico, es preciso admitir la acción inmediata del Sér infinito produciendo un efecto aislado en el seno de la naturaleza, y ya arriba quedó consignada la imposibilidad histórica de tales hechos; 2.º, si alguna explicación razonable pudiera darse del hecho, sería la que propone Olshausen siguiendo á San Agustín (1). Olshausen pretende explicar la conversión mediante una mera aceleración del proceso ordinario natural en la producción del vino en las vides. En estas también del agua de las lluvias resulta vino; los elementos *a quo* y *ad quem* son los mismos; la diferencia entre uno y otro caso está, dice Olshausen, en que mientras en el proceso ordinario se invierte largo tiempo, éste se abrevia y reduce en el milagro á un instante.

Pero tal explicación, prosigue Strauss, es absurda; ya porque en el milagro falta el principal, ó mejor, el único elemento productor, que es, no el agua, sino la vid, pues el agua es un puro auxiliar utilizado en provecho propio por la fuerza productora existente en la vid; ya porque en el milagro el tránsito de agua á vino es inmediato, mientras el proceso ordinario incluye dos acciones, una natural, la producción del racimo en la vid, otra artificial, la producción del vino por compresión del racimo. Para decir que la acción de Jesús fué una aceleración del proceso ordinario, sería preciso: 1.º, que Jesús hubiera unido al agua la fuerza productora de la vid; 2.º, hubiera debido procurarse invisiblemente una cepa, y después acelerar en ella la elaboración natural, mediante la sucesión rapidísima y casi instantánea de flor, fruto y madurez del mismo; 3.º, debiera, además, haber suplido invisiblemente la acción de la prensa,

(1) San Agustín no dice que el milagro se verificara mediante aceleración del proceso ordinario; se limita á decir que cambió el agua en vino en Caná el mismo que cotidianamente produce el vino en las vides. Esto no es decir que el proceso seguido en ambos casos sea el mismo con sólo la diferencia del tiempo; San Agustín afirma la identidad del autor, igualmente la identidad del término producidc, pero no afirma que el modo sea el mismo.

y finalmente, la de la fermentación. Queda, pues, completamento excluída la única manera de hacer posible el efecto en sí, y confirmada su absoluta imposibilidad histórica.

Pero tal conversión no es sólo contra las leyes físicas, lo es también contra las morales. Jesús, modelo de santidad, no podía hacer un milagro para satisfacer un puro deleite de los sentidos; y aun hubiera mostrado una prodigalidad sin medida, proporcionando á sus huéspedes de 560 á 840 litros de vino: ¡qué cantidad para una reunión de convidados que había bebido ya en abundancia!

Finalmente, tal milagro contradice á las leyes de la hermenéutica; los miembros de la narración están en pugna manifiesta y, por tanto, no pueden tener por autor á un testigo fidedigno. Por una parte, según el v. 11, éste sería el ***primer*** milagro de Jesús: por otra parte, su madre, en los versículos 3.5, combinados con el resto de la narración, aparece esperando de su hijo la ejecución de un milagro: estas dos circunstancias son abiertamente contradictorias. Si Jesús no había hecho aún milagro alguno, la Virgen no podía esperar un milagro, pues no podía conocer la virtud taumatúrgica de Jesús. Si se replica que en la conducta de la Virgen no aparece la esperanza de un milagro, sino sólo la sumisión á las decisiones de Jesús, observaremos que la respuesta de éste distinguiendo dos tiempos, uno inoportuno, el presente, otro oportuno para su intervención, demuestra evidentemente que entendió la interpelación de su madre como demanda del milagro. Los caracteres negativos del mito, la imposibilidad histórica, aparece, pues, en nuestra narración bajo cualquiera punto de vista que se la considere.

No aparecen menos los caracteres positivos. El cambio del agua en vino referido en el cuarto Evangelio cae dentro del cuadro de los atributos del Mesías cual le esperaban los judíos.

Proporcionar maravillosamente aguas saludables, y obrar metamorfosis sobre el agua como sujeto, fueron atributos de Moisés y los Profetas (Ex. 7, 17.18; 14, 23.24; 4 Reg., 2, 19) y de estos dos atributos, el primero según los rabinos debía tam-

bién pertenecer al Mesías (1). Pero así como el primer atributo fué trasladado de Moisés y los Profetas al Mesías, según testimonio de los rabinos, del mismo modo, el presente caso de cambiar el agua en vino parece demostrar que también fué trasladado el segundo, aunque con las modificaciones que la naturaleza de las cosas pedía. Si la metamorfosis del agua en sangre podía parecer poco conforme al carácter dulce de Jesús reconocido como Mesías, y una simple mejora sin alteración de substancia como el endulzamiento del agua amarga, era poca cosa para la persona augusta del Mesías, la reunión de los dos elementos en una sola acción de convertir el agua en vino podía y debía parecer cualidad muy adecuada del mismo.

Tal es la explicación de Strauss (2) sobre la narración de la conversión del agua en vino. La aplicación de las leyes universales físicas, morales y crítico-hermenéuticas, le hace descubrir fácilmente en la narración el elemento negativo del mito: la combinación de las dos fuentes del elemento positivo, que son la expectación del Mesías con el atributo de la acción maravillosa sobre el agua, y la impresión particular que en sus partidarios dejó el carácter amable de Jesús, le pone en la mano la clave para descubrir el elemento positivo, y queda explicada satisfactoriamente la narración.

Refutación.

Refutemos brevemente la explicación de Strauss, resolviendo uno por uno sus argumentos.

El 1.° era: La narración supone la intervención sobrenatural de Dios, la cual es imposible. Este argumento, como mera

---

(1) Göel primus (Moses) ascendere fecit puteum: sic quoque Göel postremus (Messias) ascendere faciet aquas. (*Midrasch Kohelet,* tom. I, § 14, p. 102.)

(2) Strauss, *Vida de Jesús*, sec. 2.ª, cap. 9, § 101.

repetición de la primera regla crítica de Strauss, no necesita refutación; pues quedó refutado cuando se refutó aquella regla.

2.° El único modo razonable de explicación sería la aceleración del curso natural; pero el tenor de la narración excluye este modo. Si por aceleración entiende Strauss la simple reducción del tiempo, entrando en juego en la acción los mismos agentes que entran cuando los efectos se producen por el curso ordinario, es cierto que el tenor del texto no admite tal explicación; pero de ahí no se sigue que sea fabulosa la narración, sino en el supuesto falso de la imposibilidad de intervención inmediata de parte de Dios. Pero cuando San Agustín y antes de él San Ireneo llaman á la acción conversiva de Jesús aceleración del curso ordinario (compendium S. Iren.), en la aceleración incluyen la eliminación de los factores productores naturales, que entran en acción en el proceso ordinario; quedando como único agente total la omnipotencia divina. Dan al proceso milagroso el nombre de aceleración por razón de los dos extremos *a quo* y *ad quem*, que efectivamente son los mismos que en el proceso ordinario. Tampoco pretende decir San Agustín, al proponer la comparación del curso ordinario, que el agua sea en éste el principal agente; se limita á consignar el influjo parcial de ese elemento en el proceso evolutivo.

3.° El hecho repugna á las cualidades morales de Jesús. ¿Y por qué? ¿Por qué causa Jesús aunque santísimo, no pudo hacer á los convidados, ó mejor, á los desposados, aquel beneficio? No hubo prodigalidad viciosa, pues no era necesario que los convidados consumieran todo el vino. Ni se trata de un puro deleite de los sentidos, sino de una necesidad ó conveniencia de la vida, y por cierto bien vulgar é inocente.

4.° Tampoco son contradictorios los miembros de la narración, como lo hicimos ver en la explicación del texto.

Respecto de los caracteres positivos del mito, la investigación de éstos es sobre ociosa, gratuita y en contradicción con los principios establecidos por Strauss. Ociosa, porque no se

trata de una explicación *a priori*, sino de hecho; es decir, no se trata de dar una explicación cualquiera del origen que pudo tener la narración, sino del origen real é histórico. Además, la explicación de Strauss no satisface ni aun á la posibilidad si se la considera en concreto y atendidas las leyes morales, porque la aplicación de los caracteres mesiánicos á Jesús no podía hacerse *a priori* y sin fundamento histórico en su vida. Gratuita, porque se supone sin fundamento que el Mesías ha de reunir específicamente todas las excelencias de los Profetas, lo cual no creyeron jamás ni judíos ni cristianos, sobre todo los últimos; pues ni el Antiguo Testamento ni el Evangelio dan fundamento á tal concepto. Absurda, porque tal reunión es físicamente imposible. Contradictoria con los principios establecidos por Strauss, porque ahora encuentra conforme con el carácter de Jesús la misma acción que arriba le parecía casi monstruosa.

§ II. La multiplicación de los panes.

Aquí, como ordinariamente, sigue Strauss el mismo método de aplicar á la narración las reglas que dió en la Introducción; pero el orden con que propone los argumentos no es el mismo. Compendiando su razonamiento y ordenándolo se reduce á lo siguiente: 1.° San Mateo y San Marcos refieren dos multiplicaciones de panes y peces, de las cuales la que aquí examinamos es la primera. Pero es imposible que si ésta hubiera tenido lugar en hecho de verdad, sucediera en la segunda lo que refieren los Evangelistas. Según ellos, en la segunda multiplicación no les ocurre á los Apóstoles esperar que Jesús obrara un milagro como en la primera, siendo así que las circunstancias que preceden al prodigio son las mismas que en la vez primera, y están despertando la misma expectación y deseo en todo el que tiene noticia del primer prodigio. Si Jesús en circunstancias análogas había ya antes obrado el milagro de la multiplicación, los Apóstoles no podían menos de esperar

otro parecido. 2.° Comparando entre sí las narraciones de los sinópticos por una parte, y la de San Juan por otra, se descubre en ambos relatos una contradicción manifiesta; pues además de otras divergencias de segundo orden, los sinópticos suponen que la causa que movió á Jesús á obrar el milagro fué la proximidad de la noche, y la triste situación en que por esta causa iba á verse la muchedumbre sin víveres y lejos de poblado; mientras que según San Juan, apenas ve Jesús á las turbas acercarse á él, sin que éstas le hayan seguido largo tiempo, ni esté vecina la noche, ni preceda la consideración de la necesidad en que se ve la muchedumbre, brota inmediatamente en el pecho de Jesús el deseo de favorecer al concurso con un milagro; pues el cuarto Evangelio abre la narración con estas palabras: «Subió Jesús con sus discípulos al monte y estaba allí sentado con sus discípulos. Y como alzara los ojos y viera venir á sí una numerosísima muchedumbre, dijo á Felipe: ¿de dónde compraremos panes para que coman éstos? Mas esto decía tentándole, porque Él sabía lo que había de hacer.»

Con sólo ver á la muchedumbre, sin que preceda otra causa, se despierta espontáneamente en Jesús el deseo de hacer á las turbas el beneficio de la multiplicación de los panes. Según eso, una cuando menos de las dos narraciones, ó la de San Juan ó la de los sinópticos debe eliminarse. En la alternativa de haber de escoger entre ambas, es claro que debe desecharse la de San Juan, pues señala al milagro una causa inadmisible en el carácter de Jesús. Nunca vemos á éste obrar prodigios sin necesidad, sin una provocación, por capricho, únicamente por obrar un milagro. Un testigo presencial de la vida de Jesús no puede, por tanto, atribuirle el modo de obrar que le atribuye el cuarto Evangelio.

Pero tampoco es histórica la narración de los sinópticos, pues contra ella milita la naturaleza del acontecimiento. Este, tal cual le presênta la narración, es absolutamente imposible; pues ó la multiplicación ha de entenderse de tal modo que al pasar de las manos de Jesús á las de los Apóstoles un pan y

un pez, aparecía en las de Jesús un nuevo pan y un nuevo pez, ó divididos pan y pez en fragmentos y entregados éstos por Jesús á los Apóstoles, el pan y el pez iban creciendo en las manos de Jesús por la sustitución de nuevos y nuevos fragmentos, á los que se iban separando de las piezas enteras y repartiendo entre la muchedumbre hasta que llegaba su turno al pan y pez siguientes, según un cálculo proporcionado. No hay otra manera de concebir el fenómeno; pero el primer modo está en abierta oposición con el texto, el cual dice que los panes nunca pasaron de cinco; pues al hablar de la recolección de las sobras al terminarse la comida, llamándolas sobras *de los cinco panes* claramente supone que los panes nunca habían pasado de cinco. Resta el segundo modo; pero éste tampoco es admisible; panes que crecen como húmedos hongos en las manos de un hombre; peces muertos y quizá asados, cuyos fragmentos sustraídos se reproducen como las antenas ó las uñas de un cangrejo vivo no pertenecen al dominio de la realidad, sino á otro muy diverso. El elemento negativo del mito, la absoluta imposibilidad histórica del relato es patente.

El elemento positivo se revela: 1.°, en el carácter figurado que en las narraciones evangélicas se atribuye en boca de Jesús al pan y á la masa. En San Juan, Jesús llama á la doctrina evangélica *pan celestial*, *pan de vida;* y en los sinópticos da el nombre de levadura á la falsa doctrina de los fariseos, y por consiguiente el de masa dulce á su propia doctrina, y en ambos casos ese lenguaje figurado de Jesús es tomado por sus discípulos en sentido material. Es, pues, muy fácil que los primeros cristianos entendieran también en sentido material algún discurso en que Jesús, hablando en lenguaje figurado, se presentara como el único que podía saciar con el pan de su doctrina el hambre de la humanidad descaminada y desfallecida, y que de este modo se engendrara la ficción de la multiplicación de los panes en el desierto. Confirman esta explicación las formas alegóricas con que Jesús propone repetidas veces su doctrina en el cuarto Evangelio, como cuando dice á la Sa-

maritana que la doctrina evangélica es un manantial de aguas que bullen hacia la vida eterna.

Revélase también el elemento positivo del mito: 2.°, en la visible analogía que aparece entre el relato evangélico de los cinco panes con las circunstancias que le acompañan y las ideas mesiánicas del pueblo judío que aparecen en el Viejo Testamento y en la historia popular de Israel. Moisés había también alimentado en el desierto á los israelitas con maná en sustitución del pan y con codornices como vianda; y ya se sabe que Moisés era, en opinión de los judíos, un tipo del Mesías; y que éste debía poseer en grado más alto todos los caracteres de aquél. Era, pues, natural que á Jesucristo, reconocido como Mesías, se le exornara con el mismo atributo y se le hiciera alimentar al pueblo con pan como base y peces como vianda. Confirma de un modo decisivo esta explicación el conjunto de circunstancias de que van acompañados los prodigios de Moisés y de Jesucristo. En ambos casos, el teatro del prodigio es el desierto; la causa, el temor de que el pueblo no desfallezca: en el Evangelio Jesús sugiere á los Apóstoles que es necesario dar de comer á las turbas; en la relación del Éxodo (16, 4), Jehová indica á Moisés que prometa al pueblo el maná: en el Evangelio los Apóstoles miran como imposible alimentar tanta gente; en el Pentateuco Moisés propone á Jehová dudas sobre su promesa, fundado en el inmenso número del pueblo (Núm. 11, 21); los Apóstoles dicen que ni doscientos denarios de pan bastan para un bocado entre la muchedumbre; y Moisés pregunta irónicamente (ib. v. 22) si el pueblo ha de matar sus ovejas y bueyes, añadiendo que ni esto bastaba para tanta gente.

Tal es el análisis de Strauss y su resultado sobre el milagro de los cinco panes. La aplicación de las reglas crítico-hermenéuticas y físicas le conducen al elemento negativo del mito: las analogías entre Moisés y Jesucristo y la idea del carácter de éste al elemento positivo.

Refutación.

Tres argumentos propone Strauss para demostrar la presencia de los caracteres negativos del mito: el primero tomado de las circunstancias de la narración; el segundo de la divergencia entre San Juan y los sinópticos, y el tercero de las leyes universales físicas. El procedimiento mismo que sigue Strauss es una demostración palmaria de la nulidad de tales argumentos y de la mala fe de Strauss. Si por fin todo lo ha de reducir á la imposibilidad real del hecho en sí, ¿á qué conduce eliminar primero una de las narraciones por razones hermenéuticas cuando esa narración conviene con la otra en el carácter sobrenatural del hecho? Pero vengamos á la resolución de los argumentos, que no pueden ser más fútiles. La futilidad del primero se ve, porque como ya lo prevenimos en la exposición del relato evangélico, los Apóstoles, por más que habían visto el primer milagro, no tenían derecho á esperar ó exigir que aquí se repitiera, porque los milagros no constituían la norma ordinaria de obrar en Jesús. Para una vez que en circunstancias análogas había Jesús obrado el milagro de multiplicar los panes, otras muchas veces en circunstancias muy semejantes no lo había obrado. ¿Serían acaso estas dos las únicas veces que numerosas turbas siguieron á Jesús en despoblado y con escasos víveres?

Las narraciones evangélicas no representan toda la vida de Jesús; y así estas dos narraciones de aglomeración de turbas en torno de Jesús en despoblado y sin provisiones, no representan todos los casos de esta clase que se repitieron durante su predicación. Además, los Apóstoles sabían que la iniciativa para obrar los milagros no les correspondía á ellos, pues tenían presente la advertencia que en Caná había hecho Jesús á su madre á este propósito. La conducta de los Apóstoles es, por consiguiente, la que no puede menos de ser.

La futilidad del segundo argumento es también clara, por-

que entre los sinópticos y San Juan no existe la contradicción que pretende Strauss. Es verdad que San Juan da principio á su narración omitiendo parte del diálogo que precedió entre Cristo y los Apóstoles, donde se expresan las razones que tuvo Jesús para moverse á compasión; pero omitirlas no es negarlas, ni formalmente como es evidente, ni de un modo equivalente; porque no es verdad, como supone Strauss, que según la narración de San Juan, Jesús aquel día *abriese la comunicación con la muchedumbre por el diálogo* expuesto en los versos 5.9 sin que hasta aquella hora hubiese visto á su lado á las turbas, ni dirigídoles la palabra. El tenor de la narración de San Juan permite sin violencia alguna explicar la venida de las turbas hacia Jesús, de que habla el v. 5, no de la primera llegada de aquéllas cerca del Señor, sino *de su persistencia en seguirle*, aun después que el Señor había querido retirarse. La narración de San Juan puede entenderse así: habiéndose dirigido Jesús al otro lado del lago de Genesaret, siguióle una gran muchedumbre (vv. 1.2): y como después de haberla instruído se retirara Jesús con los Apóstoles á un collado vecino (v. 3) las turbas continuaron siguiéndole (v. 5). Los Apóstoles, como refieren los sinópticos, dijeron á Jesús que despidiera á la muchedumbre por ser tarde y estar en despoblado sin provisiones. Entonces Jesús, volviendo la vista á las turbas que venían hacia él (v. 5), dijo á los Apóstoles que les diesen ellos de comer. Los Apóstoles, como era natural, pues á ellos se dirigía el Señor, y no podían hacer un milagro, creyeron se trataba de adquirir víveres, parte con dinero, parte con lo que pudieran traer consigo las mismas turbas, y comenzaran á hacer cálculos sobre la cantidad de pan necesaria al efecto. Entonces preguntó Jesús á Felipe qué cantidad le parecía bastante para comprar provisiones, después de cuya pregunta prosiguió la narración como se ve en el texto.

Si la narración de San Juan puede con toda naturalidad entenderse así, es claro que, atendida la narración de los sinópticos, así debe entenderse; porque refiriéndose en una y otra el mismo suceso, el primer cuidado del intérprete debe

ser tratar de conciliarlas entre sí y no presumir ó buscar contradicciones sin fundamento alguno.

El argumento que emplea Strauss para probar la incomprensibilidad del hecho en sí, supone la imposibilidad del milagro, y no es más que la aplicación de la famosa regla primera, cuya insubsistencia demostramos arriba. Por lo que hace al modo concreto con que Jesús hizo el milagro, es ociosa tal investigación, pues desconocemos las maneras secretas con que el poder infinito puede multiplicar la cantidad, y los Evangelios no descienden, como es natural, á esos pormenores impertinentes. Sabemos que Jesús como verdadero Dios, tenía poder para obrar la multiplicación, y los testigos del hecho nos aseguran que Jesús hizo en este caso uso de su poder divino.

Por lo demás, parece que la multiplicación no se verificó mediante la producción de nuevos panes *enteros*, pues no hubiera sido *multiplicar* los cinco panes, sino *crear* otros nuevos; pero respecto al segundo modo, ó sea la manera determinada con que se multiplicó la materia de los cinco panes, es rídículo que un hombrecillo, aunque se llame Strauss, quiera llamar á su tribunal á la sabiduría y al poder de Dios, para analizar la manera en que puede ó no puede multiplicar la materia. Demuestre Strauss, que la multiplicación es en sí imposible y entonces habrá demostrado su tesis. ¿Pero cómo puede demostrarlo cuando en los efectos cotidianos de la naturaleza vemos dilataciones y contracciones de una masa tan sorprendentes é inaccesibles á nuestro corto entendimiento? ¿A qué dilataciones y contracciones no da lugar la acción del agua, la del fuego, la de los agentes químicos, la de los jugos en el cuerpo del animal? ¿Quién es capaz de explicar cómo cantidades grandes de alimento se contraen en el estómago á proporciones tan diminutas?

Y en el fenómeno contrario de la dilatación y multiplicación es admirable el ejemplo de la multiplicación de las células durante el trabajo de *segmentación* que tiene lugar en la generación de los animales. Una célula mediante sólo su actividad vital reproductiva da origen á *dos*, cada una de las cuales

en brevísimo tiempo produce otras dos nuevas; las cuatro otras cuatro y así sucesivamente. Cuando Strauss ú otro sabio nos dé una explicación completa y satisfactoria del modo íntimo con que esta multiplicación se verifica, todavía no habrá derecho á excluir otros modos que la omnipotencia tiene de multiplicar la materia, antes bien se nos abrirán nuevos horizontes para conjeturar la multitud de caminos ocultos en las obras del poder infinito.

Por lo que hace á los argumentos alegados por Strauss para demostrar la presencía de los caracteres positivos, puede decirse lo mismo que dijimos tratando del milagro anterior. No se trata del origen que pudo tener la opinión de los discípulos acerca del carácter mesiánico de su Maestro, ni el modo con que pudieron atribuirle los milagros, sino del origen histórico de ambos puntos. Éste no fué otro que el haber demostrado Jesús ser el Mesías con el cumplimiento que dió en sú persona á los vaticínios mesiánicos del Viejo Testamento. Y respecto de los milagros, el origen fué que los obró de hecho. Demuestre, pues, Strauss que las narraciones evangélicas no son auténticas, y entonces podrá fabricar á su arbitrio las teorías que gustare para explicar el origen de la opinión de los discípulos de Jesús sobre el carácter y milagros de su Maestro.

CAPÍTULO III.

SEGUNDA CLASE DE MILAGROS.

MILAGROS OBRADOS SOBRE EL ORGANISMO HUMANO.

§ I. Milagros mediante el empleo de un tratamiento intermedio. El sordo-mudo (San Marcos, 7, 32-37).

Ya vimos arriba que Strauss no tiene dificultad en admitir en tesis general, la posibilidad de un fondo histórico en esta clase de milagros; pero sin embargo examinados en concreto pretende encontrar en ellos la presencia de los caracteres del

mito en el modo con que la narración evangélica presenta estos prodigios. Descendiendo al caso propuesto en la curación del sordo-mudo del cap. 7 de San Marcos, aparecen según Strauss los caracteres negativos del mito: 1.°, en la circunstancia de tomar aparte el doliente; 2.°, en la pintura exagerada de la admiración del pueblo, (v. 37); 3.°, en el encargo que hace Jesús de no publicar el milagro; 4.°, en la conservación de la lengua original en los vocablos empleados por Jesús al efectuar la cura, y finalmente; 5.°, en el uso que atribuye á Jesús de manipulaciones y específicos intermedios. Todas estas circunstancias acumuladas por el autor demuestran el empeño de éste en rodear de misterio el suceso, y hacen sospechosa por consiguiente su fidelidad histórica. A estos indicios del elemento negativo del mito, se agrega la presencia del elemento positivo; pues existía un vaticinio en el que se atribuía al Mesías los prodigios de hacer hablar á los mudos y oir á los sordos. (Is. 35, 5.6.) Jesús reconocido por Mesías, no podía menos de aparecer en la tradición cristiana, ornado con la aureola de Taumaturgo, que abre los oídos de los sordos y desata las lenguas de los mudos.

Refutación.

Como se ve, la única prueba que aduce Strauss para demostrar el carácter anti-histórico del suceso, es la acumulación de circunstancias que contribuyen á rodearle de misterio haciendo sospechosa la fidelidad histórica del autor. En primer lugar, Strauss incurre aquí en una contradicción con la regla que siguiendo á Müller establece sobre la naturaleza del mito: allí dice que una nota esencial del mito es la buena fe de los que lo crearon y de los que lo consignaron por escrito: aquí condena al escritor al menos como sospechoso del delito opuesto, pasándose al campo de su maestro Baur. Además, el mismo Strauss, impugnando á Paulus dice que el autor del segundo Evangelio no refiere el uso de específicos intermedios en la curación de enfermedades por creerlos necesa-

rios, pues refiere otras curaciones obradas sin intermedio alguno, con sola la palabra ó á distancia.

Mas veamos el valor de los argumentos alegados por Strauss contra el carácter histórico de esta narración. No son otros que la presencia de algunas circunstancias que nada tienen que no sea sumamente natural y obvio. ¿Por qué no pudo tomar á parte Jesús al sordo-mudo? ¿Cuántas razones plausibles no pudo tener para ello? Sea la primera su omnímoda libertad de hacerlo así; ¿quién es Strauss para trazar á Jesucristo la norma á que debe ajustarse en las operaciones milagrosas? Segunda, porque no quiso que el milagro fuera público, según lo expresa el mismo Señor más abajo (v. 36). Esta razón propone Maldonado para explicar la dificultad propuesta. Schanz y otros escritores alegan otras varias todas plausibles y suficientes. ¿Qué necesidad tenía Jesús de este milagro público cuando había ya obrado tantos otros?

No es exagerada la expresión de las turbas (v. 37); pues su segunda parte no se refiere únicamente á este milagro, sino al conjunto de todos los que habían llegado á noticia de la muchedumbre, como lo da á entender el Evangelista diciendo: *Cuanto más les encargaba el silencio, tanto más ellos lo publicaban*. Esta frase indica que actos semejantes habían tenido lugar repetidas veces. La primera es una censura de las calumnias de los fariseos, empeñados en poner mácula en la vida de Jesús como se dice al principio del capítulo.—Pero aun cuando la turba exagerase, ¿por qué esta exageración ha de hacer sospechosa la historia? La exageración del mérito de Strauss por parte de muchos de sus adeptos, ¿hace sospechosa la existencia de sus producciones?

El encargo de guardar silencio nada tiene que no sea de fácil explicación, como ya lo indicamos arriba. Jesús había obrado ya muchos milagros en público, ordenados expresamente, como lo consigna el mismo San Marcos, á demostrar su carácter de Legado divino y de Mesías, y no era necesario que todos los milagros que obraba pasasen á noticia del público.—En la voz Ephpheta (etpatach) alude Jesús á la pala-

bra con que Isaías expresa en el vaticinio antes alegado el poder taumatúrgico del Mesías respecto á la curación de sordos (אזני חרשים תפתחנה). Por esa razón quiso San Marcos conservar la palabra misma empleada por Jesucristo, y también para conciliar mayor autoridad á su historia haciendo ver que la tomaba de testigos oculares (1).

En la acción de meter los dedos en los oídos del paciente, tampoco se descubre cosa reprensible. El modo de efectuar el milagro, dependía exclusivamente de la libre voluntad de Jesús. Supongamos que lo hubiera efectuado sin contacto alguno: ¿dejaría Strauss de calumniar la obra? Los incrédulos lo mismo impugnan los milagros obrados por Jesucristo sin contacto, que los obrados por contacto. La causa de haber empleado el contacto pudo ser para hacer más sensible y evidente la verdadera causa del prodigio, á saber, su acción personal, y no la intervención de otro agente extraño.

Siendo nulas las razones alegadas para demostrar la presencia de los caracteres negativos del mito, que es el elemento capital, caen por tierra y son completamente ociosas las aducidas para el elemento positivo, como que éstas suponen la demostración precedente. Jesús, es verdad, no podía dejar de aparecer ornado con la aureola de Taumaturgo que abre los oídos de los sordos y la boca de los mudos; pero esa imposibilidad se refiere á la infrustrabilidad del vaticinio, no á la opinión de los discípulos. Estos concibieron de Jesús esa idea, porque se cumplieron en él los vaticinios mesiánicos, no porque así lo fingieron sus primeros adeptos sin fundamento en

(1) Diráse: Si Jesús pretendía que este milagro quedara oculto, ¿á qué emplear la voz ephpheta aludiendo á Isaías, pues tal alusión no podía tener otra causa, que despertar en el pueblo el recuerdo del pasaje del Profeta, que todos reconocían como mesiánico?—A esta objeción responderemos que Jesús pudo aludir al pasaje de Isaías por otros fines: además, bastaba que pretendiera evocar ese recuerdo en el mismo paciente. También debe añadirse que por más que Jesús no tratara de dar publicidad al milagro, preveía que el sordo lo había de publicar.

los hechos de su vida. Las narraciones evangélicas, cuando refieren éste y otros milagros, no dicen que así debió de suceder, sino que así sucedió de hecho, y que los Apóstoles fueron testigos de los hechos.

§ II. Curaciones por solo la palabra y á distancia.

I.—*Milagro del paralítico conducido por cuatro hombres.*

En la discusión de este milagro procede Strauss por el mismo método que en el milagro de los cinco panes. Primero descarta dos de las tres narraciones fundado en razones crítico-hermenéuticas, quedándose con sola la narración de San Mateo, de la que se desembaraza luego echando mano del Aquiles de costumbre: la repugnancia física del hecho. Oigamos su razonamiento.

En las tres narraciones se observa visible gradación, en la cual ocupa San Mateo el grado ínfimo, refiriendo sencillamente la sustancia del acontecimiento; San Lucas añade ya varias circunstancias, y, finalmente, San Marcos se complace en acumularlas en mayor número. Es, por tanto, imposible que las tres narraciones representen la forma primitiva de la historia, y es necesario decir que cada una de ellas expresa una fase diversa en la evolución tradicional; sólo resta examinar si la progresión evolutiva fué ascendente de San Mateo á San Marcos por acumulación sucesiva, ó, por el contrario, descendente en sentido inverso por sustracción. Desde luego se ve fácilmente que San Marcos no puede representar la forma primitiva, porque un escritor próximo al suceso no podía ignorar que las casas de Palestina llevaban en el terrado una puerta por la que éste comunicaba inmediatamente con el υπερωον = *coenaculum* ó pieza superior de la casa, y, por consiguiente, que para introducir al enfermo en dicha pieza desde el terrado, bastaba abrir la puerta, sin ser necesario hacer

abertura alguna. Ni se diga que la operación consistió en una ampliación de la puerta, que era sobrado angosta para descolgar la camilla; porque tal operación no pudo hacerse sin peligro de los que estaban en el υπεροων. Tampoco puede decirse que la abertura se hiciera en el pretil de la azotea, para suspender por allí la camilla hacia la parte exterior de la casa, porque la narración demuestra que Jesús no estaba en el patio, sino en una pieza interior. Por el contrario, se explica perfectamente esta circunstancia en San Marcos, si su relato representa una fase posterior á la del de San Lucas, sobre todo teniendo presente que el escritor quería hacer resaltar la fe de los portadores. San Lucas había dicho que los portadores del paralítico suspendieron la camilla poniéndola delante de Jesús. Era natural que un escritor posterior se preguntara cómo pudo suceder esto, siendo así que Jesús estaba en una pieza interior de la casa, y que para satisfacer á la dificultad y encarecer al mismo tiempo la fe viva de aquellos hombres, excogitara la solución propuesta de introducir al enfermo del modo dicho. Pero el relato de San Lucas guarda con el de San Mateo la misma relación que el de San Marcos con el de San Lucas. También en el relato de éste se ve que quiere poner de relieve la gran fe de los portadores, y para este fin pinta la introducción de la camilla por el terrado. Luego tampoco este relato representa la forma primitiva, y, por consiguiente, no merece crédito, por tener su origen en época demasiado lejana del hecho.

Resta el relato de San Mateo. Pero éste tiene contra sí algunos indicios que lo hacen dudoso. La curación misma se reduce á lo siguiente: Jesús dice al hombre que sus pecados quedan perdonados, y como algunos doctores que estaban presentes se escandalizaran del poder que Jesús se arrogaba; para confundirlos, el Señor les pregunta qué es más fácil, si decir: Yo te perdono tus culpas, ó decir: Toma tu camilla y anda. É inmediatamente dirige estas palabras al paralítico, y éste queda sano. Si el hecho se reduce á proporciones naturales, admitiendo en Jesús una fuerza curativa magnética y en el paralítico la persuasión de su curación por la acción de Jesús, no

hay dificultad en admitir el fondo histórico de la narración; y así no pueden descubrirse en ella los caracteres negativos del mito. Pero contra su autenticidad histórica militan dos razones: 1.ª, la afinidad que presenta esta narración con las ideas dominantes entre los judíos sobre el Mesías, el cual, según Isaías (35, 6), había de sanar y hacer andar con ligereza á los cojos; 2.ª, los tres sinópticos atribuyen en esta narración á Jesús la idea de que las enfermedades eran castigo de las culpas, idea que el autor del cuarto Evangelio parece excluir de Jesucristo (9.3).

Para demostrar que Jesús no participaba de aquel error común entre los judíos (San Juan, 9, 2), suelen algunos alegar, además del pasaje de San Juan (9, 3), el de San Lucas (13, 1 sig.), donde Jesús parece expresar que, en su concepto, las desgracias temporales no son efecto de las culpas. Pero, en realidad, ni uno ni otro argumento prueba que Jesús no participase de la opinión vulgar, pues en el primer caso se trata de un individuo aislado, en el que la Providencia hace una excepción para honra de Jesús; en el segundo, lejos de inculcarse la doctrina opuesta, por el contrario, se confirma la opinión vulgar; pues no dice Jesús que, siendo pecadores los judíos con quienes hablaba, no les alcanzaba castigo alguno temporal, sino al contrario, dice que infaliblemente les alcanzará. Sólo se encuentra alguna dificultad sólida en la doctrina que Jesús enseña en el sermón del monte: según ella, son dichosos los pobres, desvalidos y enfermos; y esta bienaventuranza es incompatible con el relato que supone el castigo divino. Pero ni esta dificultad es insoluble, pues quizá Jesús conciliaba en su mente de un modo que nosotros ignoramos estos dos extremos; que un hombre padezca en castigo de sus culpas, y al mismo tiempo sea, no obstante, dichoso. Discutidos, por consiguiente, por una parte los fundamentos racionales, y por otra las razones críticas que militan en pro y en contra del valor histórico de esta narración, resulta que no puede decidirse con entera certidumbre su verdadera índole, pues los fundamentos racionales permiten reducir el caso á la

categoría de acontecimiento natural, y las razones críticas no demuestran positivamente su índole fabulosa.

II.—*Curaciones á distancia.*

Por lo que toca á las curaciones á distancia, la crítica de Strauss se limita á decir que es imposible explicarlas por analogía á fenómeno alguno ordinario ó extraordinario registrado hasta hoy en la historia del magnetismo animal. Aunque el magnetismo animal ofrece ejemplos de efectos maravillosos producidos á distancia, éstos, sin embargo, no se verifican sino por acción del magnetizador ó de otro que está en relaciones magnéticas con el magnetizado, y por consiguiente, siempre suponen haber precedido comunicación inmediata entre el agente y el paciente; pero en las curaciones á distancia que los Evangelistas refieren de Jesús no se presupone tal comunicación inmediata previa, sino que las personas curadas son completamente extrañas al círculo de los que tratan inmediatamente con el Señor, y han vivido constantemente alejadas de él, como son el criado del Centurión y la hija de la cananea.

Tales narraciones presentan á Jesús como un Sér sobrenatural, ofreciendo así de relieve el elemento negativo del mito: así que, antes de admitir la realidad histórica del milagro, es preciso examinar si aparece también el elemento positivo, es decir, si tales narraciones han podido formarse sin fundamento histórico. Hay tanto mayor derecho á este examen crítico, cuanto que las narraciones de las curaciones á distancia, y en particular la curación del criado del Centurión, encierra elementos legendarios, como se ve por las diferentes formas en que aparece propuesto el hecho en los diferentes Evangelistas. Esas formas, como contradictorias, no pueden todas representar la historia genuina del suceso.

Entrando ya en el examen sobre la posibilidad del origen fabuloso de la narración, se concibe perfectamente que con el transcurso del tiempo una curación por contacto haya pasado á ser mirada como curación por simple mandato en presencia,

y finalmente como curación á distancia. Este desarrollo evolutivo de la tradición cristiana era enteramente natural, porque Jesús, reconocido por los cristianos como Mesías, en quien debían hallarse todas las prerrogativas de los Profetas del Antiguo Testamento, no podía carecer del poder de obrar milagros á distancia, pues los había obrado Elíseo (4 Reg. 5, 9 sig.) en la persona de Naamán, siro. Y así era natural que los primeros cristianos transformasen alguna curación por contacto en curación á distancia. Este origen, que atribuímos á la historia de la curación del criado del Centurión, está confirmado por otros caracteres comunes que acompañan á ambas narraciones. En la del Antiguo Testamento, Naamán cree necesaria la presencia del Profeta y el contacto de los miembros enfermos, y lo mismo sucede en la del Nuevo, pues el Centurión envía á decir á Jesús que venga á su casa á sanar al enfermo (Luc., 7, 3). En una y otra narración Elíseo y Jesús obran el milagro á distancia contra la esperanza de los que lo solicitaban (1).

§ III. Refutación.

I.—*Milagro del paralítico conducido por cuatro hombres.*

El razonamiento empleado por Strauss para demostrar la incompatibilidad de las tres narraciones y eliminar, por consiguiente, dos de ellas, no prueba lo que el razonador pretende; pues la diferencia consiste en la adición ó supresión de circunstancias secundarias que pudieron ó expresarse ú omitirse, según los fines de cada Evangelista. Strauss supone que cada uno de los Evangelistas debió, por precisión, acumular en la narración todas las circunstancias de la historia; pero semejante suposición es gratuita. El segundo argumento con el cual pretende demostrar que la narración de San Marcos no

(1) Strauss, *Vie de Jés.*, 2ᵉ sect., chap. 9, § 96.

puede representar la historia genuina, es completamente fútil. Aunque en las casas de Palestina existiera la puerta de comunicación entre el terrado y el coenaculum, debió practicarse la abertura por ser insuficiente la cavidad de la puerta para atravesar por ella la camilla. Luego aunque San Marcos no ignorara, como no ignoraba, cuál era la disposición de las casas de Palestina, pudo admitir en su narración la circunstancia de la abertura, porque ésta tuvo lugar en hecho de verdad, aunque no como abierta en su totalidad, sino como ampliación de la ya existente. La ampliación pudo efectuarse sin dificultad, pues púdose advertir á los que ocupaban la pieza inferior, ó también separar con cuidado las tejas y el maderamen sin ningún peligro. Semejantes argumentos patentizan cuál es el verdadero móvil que guía á Strauss y á la incredulidad en sus investigaciones críticas.

Las dos objeciones que propone después para hacer al menos dudosa la autoridad histórica de la narración, son nulas. La primera, porque el Evangelio consigna el hecho de las curaciones en general y la de nuestro paralítico en particular, no como hechos que *debieron* tener lugar para cumplir el vaticinio de Isaías, sino como hechos que en efecto se verificaron, y así dieron cumplimiento al vaticinio. Además, este mismo hecho está referido por San Marcos y San Lucas y estos Evangelistas no alegan el vaticinio de Isaías. No hay, pues, fundamento para buscar su origen en la necesidad del cumplimiento del vaticinio. La segunda no hace fuerza al mismo Strauss, aunque no acierta con la verdadera razón de su nulidad. Strauss la pone en la conciliación posible de dos extremos aparentemente contradictorios, á saber, que por una parte admite Jesús que las desgracias temporales son *siempre* pena por los pecados, y por otra llama bienaventurados á los pobres y afligidos. La verdadera solución es: 1.°, que no siempre son las desgracias temporales castigo de pecados; 2.°, aun en los casos en que lo son, es bienaventurado el pobre y el que llora, porque aceptando esos castigos de Dios expía sus pecados y merece la vida eterna.

II.—*Curaciones á distancia.*

Strauss cree con razón estas curaciones superiores al alcance del magnetismo, y efectos verdaderamente sobrenaturales, recurriendo, por tanto, para impugnarlo, al argumento fundamental de su sistema, á la repugnancia de lo sobrenatural. Jesús aparece en estas curaciones, dice, un Sér sobrenatural; pero antes de admitir su existencia es preciso examinar, si no puede explicarse de algún modo, naturalmente, el origen de estas narraciones. Valdría este argumento si se tratara de una explicación teórica *a priori*, ó si se supusiera ya demostrada la repugnancia intrínseca del milagro; pero tratándose de hechos históricos, accesibles á los sentidos, capaces por lo mismo de ser transmitidos por la historia y no existiendo semejante demostración, es imposible prescindir de la historia y absolutamente indispensable recurrir á ella. Pero si la consultamos, encontramos los testimonios irrecusables aducidos arriba para demostrar la autoridad histórica de los Evangelios.

CAPÍTULO IV.

MILAGROS OBRADOS SOBRE LOS ESPÍRITUS INFERNALES.

§ I. Los endemoniados de Gadara.

1.° Si las narraciones evangélicas sobre expulsiones de demonios se toman según el tenor de la letra, el elemento negativo del mito y su carácter de imposibilidad histórica es, dice Strauss, evidente: pues es inadmisible la posesión diabólica, ya porque la existencia del demonio es muy dudosa, ya porque sería necesario admitir en el poseído la interposición de una personalidad extraña entre la conciencia personal del poseso y su organismo, pues éste aparece dirigido por el demonio como

si fuera organismo propio suyo, con exclusión de la conciencia del poseso: en la posesión diabólica habría una sustitución ó cuasi sustitución de conciencias ó personalidades en la dirección del organismo humano, lo cual es de todo punto imposible, como que supone un lazo de unión demasiado laxo entre el organismo del hombre y su propia conciencia (1).

2.° Pero en las narraciones evangélicas sobre expulsiones de demonios debe distinguirse entre el hecho histórico en sí mismo, cual nos le presentan los caracteres físicos y psicológicos bajo que aparece, y el tenor de la letra del relato evangélico. Este último representa la opinión de los Evangelistas y de Jesús mismo sobre las causas del hecho. En tiempo de Jesucristo era común entre los judíos y lo mismo entre los griegos, la opinión de atribuir á posesión *ó vejación diabólica* ciertas afecciones morbosas, cuyo origen era desconocido. Ignorábanse en aquella época ciertas alteraciones del cerebro y otras condiciones psicológicas que dan origen á dichas afecciones, y la observación estaba circunscrita á juzgar de esas enfermedades y sus causas por solas las manifestaciones é indicios exteriores. Los indicios, á veces, son tales, que en un pueblo que cree en la posibilidad de la posesión diabólica, es obvio atribuir á ésta los efectos que aparecen en los afectados de tales accesos. Por ejemplo; un hombre que de improviso se precipita en el agua ó en el fuego, que se hiere con instrumentos cortantes; un loco que habla en nombre de una persona extraña, son fenómenos que por lo dañinos y por introducir en el paciente una personalidad extraña, conducen naturalmente, á buscar su causa en la posesión diabólica. No es extraño que los Evangelistas, y aun el mismo Jesús, participasen de esa opinión vulgar, porque los primeros procedían del seno del pueblo, y tampoco es mengua de un hombre, por extraordinario que sea, participar de algunas preocupaciones de su época, cuando éstas no caen dentro de su misión. Jesús fue un

---

(1) *Vie de Jésus,* § 90.

grande hombre en el terreno religioso, pero no en el de la fisiología ó la medicina (1).

3.° Respecto de los hechos de posesión que refiere el Evangelio, si los consideramos en sí mismos, examinando los caracteres objetivos que presentan los endemoniados, descubrimos constantemente en ellos simples epilépticos ó maniáticos en diferentes grados. En efecto, los caracteres físicos que observamos en los que los Evangelios llaman endemoniados, son: rechinamiento de dientes, espumarajos en la boca, convulsiones violentas, caídas súbitas en lugares peligrosos. Los caracteres psicológicos se reducen á manifestaciones varias de enajenación mental, cuales son: fenómenos licantrópicos con acceso de manía furiosa y locución en nombre ajeno. Tales son los caracteres que ó separados ó reunidos aparecen constantemente en dichos endemoniados. Unos y otros fenómenos se observan diariamente en nuestros hospitales y asilos de dementes, y gracias á los progresos de la psicología y ciencias médicas por una parte, que hacen más fácil la explicación natural de esos fenómenos; y por otra á la pugna de conceptos que envuelve la noción de la posesión diabólica, el día de hoy la ciencia atribuye esos efectos á causas puramente naturales.

4.° Reducido el fenómeno á proporciones naturales, no hay dificultad en admitirle en tesis general como posible, lo mismo que la curación en casos dados. Desde el momento en que la causa de la enfermedad sea una perturbación de la imaginación ó del sistema nervioso, un magnetizador hábil puede, puesto en comunicación con el paciente, anular por medio de otra impresión contraria y más fuerte, la impresión subjetiva que es el principio de la afección morbosa. Jesús en su calidad de Profeta y Mesías reconocido por el pueblo estaba en situación de ejercer este influjo superior sobre los atacados de afecciones en la imaginación y del sistema nervioso. Dígase lo mismo si el mal se limitaba á una alteración moral, que Jesús

---

(1) Strauss, ibid.

podía sojuzgar inmediatamente con el influjo espiritual de su palabra.

5.° Por lo que toca á casos concretos y particulares, deberá examinarse la relación sometiéndola á las reglas establecidas. En la narración paralela de los tres sinópticos sobre el endemoniado de Gadara, el examen crítico-exegético de las narraciones demuestra que carece de fundamento histórico. En efecto, hay contradicción entre la narración de San Mateo por una parte y la de San Marcos y San Lucas por otra; pues según San Mateo los endemoniados son dos; según San Marcos y San Lucas uno solo; además, según San Mateo, el endemoniado ó que procede como tal, rechaza á Jesús; según los otros dos corre á él; por consiguiente, es necesario eliminar cuando menos una de las dos narraciones.

Pero examinadas por separado la de San Marcos y San Lucas, resultan inadmisibles, porque en primer lugar un endemoniado ó que se tiene por tal, es imposible que no huya de Jesús á quien mira como enemigo capital. 2.° En estas narraciones no es posible asignar lugar apto para el mandato que hace Jesús á los espíritus de dejar libre al endemoniado. Porque ó el mandato se coloca antes de las palabras suplicantes que dirige á Jesús el endemoniado: «te ruego que no me atormentes», ó después de ellas. Después no puede ser, pues el mandato de Jesús es precisamente la causa de la súplica. Antes tampoco, porque como el acto de la súplica está inseparablemente unido con el de postrarse ante Jesús, debería ponerse el mandato antes del acto de postrarse el endemoniado y como causa del mismo; pero ésto es también imposible, porque según San Lucas el acto de postrarse fué efecto de sola la vista de Jesús, no de mandato alguno; además, según San Marcos el endemoniado viene desde lejos corriendo hacia el Señor, y por tanto la causa de la súplica es la misma que la de la carrera; si, pues, la causa es el mandato, éste debió ser pronunciado antes de que el poseído rompiese á correr y estando aún á gran distancia, lo que es ridículo. El mandato, por consiguiente, es pura adición del escritor. 3.° También es invención el diálogo

de Jesús con el endemoniado; como introducción á la última parte relativa á la anegación de los puercos. En efecto, San Mateo nada dice sobre ese diálogo, y de su narración no se deduce necesariamente que un solo hombre estuviera poseído por muchos demonios á la vez, pues ni se expresa esta circunstancia cuando habla de los endemoniados, ni lo exige el accidente de los puercos; pues quizá dos solos demonios bastaban en opinión del autor del primer Evangelio para ocupar á dos mil puercos. 4.° La narración del segundo y tercer Evangelistas supone un imposible, cual es la posesión simultánea de un solo hombre por muchos demonios.

Sin embargo, tampoco la narración del primer Evangelio representa un suceso real; porque esta narración conviene con las otras dos en atribuir á los demonios la petición de entrar en los puercos, y esta petición es imposible; pues es imposible que seres racionales pretendan ocupar cuerpos de bestias. Además es también contra el carácter moral de Jesucristo hacerle autor del grave daño inferido á los dueños de los puercos. No obstante, modificando en la narración de San Mateo la circunstancia de la petición, y explicándola como una apreciación subjetiva del escritor, quien según la preocupación vulgar, atribuyó al demonio lo que en realidad era una ilusión de los locos que se creían endemoniados y hablaban como tales en nombre del demonio, queda una base histórica admisible.

Tal es la resolución final de Strauss sobre los endemoniados de Gadara (1).

§ II. Refutación.

Como se ve, Strauss trata primero de la posesión diabólica en general, y después examina los casos particulares; impugna la posesión diabólica en general por dos razones: 1.ª, porque la existencia del demonio es dudosa. Pero, ¿cómo demues-

(1) Strauss, *Vie de Jésus*, § 91.

tra Strauss la no existencia del demonio? ó ¿cómo hace ver la insubsistencia de los argumentos que prueban esa existencia? Nos limitamos á esperar que alegue argumentos para demostrar esa tesis, y pasamos á examinar la segunda razón que alega. Es inconcebible, dice, la interposición de una personalidad extraña entre la conciencia del poseso y su organismo. A este argumento respondemos que si se tratara de una incorporación de la personalidad del demonio en el cuerpo del poseso, de tal manera que aquel pase á hacer las veces del alma humana uniéndose vital y personalmente al organismo, tendría fuerza el argumento; pero los fenómenos de la posesión no nos obligan á esta conclusión; para explicar el uso que del organismo del poseso hace el demonio, vejándole, hablando por él y ejecutando otras acciones, no es necesario admitir semejante unión, sino que basta la ocupación violenta y extrínseca, semejante á la que existe entre el motor y el objeto movido.

Nadie explica el fenómeno mejor que Alfonso Tostado sobre el cap. 8 de San Mateo q. 113. Pregunta en el título, si cuando el demonio se apodera de un hombre está dentro de él ó fuera. Responde: 1.° Que atendidas las operaciones que ejecuta en el poseído, algunas pueden ser obradas estando el demonio fuera; por ejemplo, vejar al hombre arrójándole en el agua ó en el fuego. Pero otras hay que no puede ejecutar, sino estando dentro de él, como es el hablar por boca del poseso, pues para hablar por boca del poseso necesita el demonio estar en paraje donde ponga en movimiento el aparato vocal y el aire interior, de cuyas inflexiones resulta la voz. 2.° Aun en los casos en que el demonio no ejecuta sino operaciones que en rigor podía ejecutar estando fuera del endemoniado, está sin embargo, dentro de él, según el Evangelio. Porque los Evangelistas, para expresar la liberación de los endemoniados, siempre usan las expresiones *echar ó arrojar fuera.* 3.° El demonio y el alma del poseso están dentro del cuerpo de éste, pero de muy diversa manera; el alma está como forma vital, unida á él con unión vital, sustancial y natural; el de-

monio como en lugar, á la manera que el motor en el objeto movido. 4.° El demonio está dentro del cuerpo del poseso, pero no dentro de su alma, porque estar dentro de una cosa es estar dentro de sus términos; los términos de un sér son de dos maneras, términos de su esencia y términos de su extensión; términos de la esencia son los constitutivos de la misma; términos de la extensión son las partes que constituyen la misma extensión. El cuerpo tiene las dos clases de términos, el alma solamente los términos de su esencia, pues carece de extensión. Dentro de los términos de la esencia de un sér no pueden estar más que las partes de la misma esencia, y la causa que le da el sér; y como el demonio ni es parte de la esencia del alma ni causa productora de la misma, es imposible que esté dentro de los términos del alma. Mas como el cuerpo además de los términos de su esencia tiene los términos de su extensión, aunque el demonio no está dentro de los términos de la esencia del cuerpo, puede estarlo dentro de los términos de su extensión.

Según la explicación que precede, no existe entre el demonio y el organismo del poseso la unión que supone la objeción, sino que las acciones que ejecuta el organismo del poseso por la acción del demonio son acciones violentas, y de las que, ó no tiene conciencia alguna el poseso, ó si la tiene, ésta consiste en conocer que aquellas acciones no nacen de él como de principio personal, sino que se consuman en él como en puro instrumento pasivo. La posibilidad de tales acciones quedará demostrada cuando respondamos á las demás objeciones que más adelante propone Strauss.

Pasando adelante en su análisis y descendiendo ya al terreno histórico en las narraciones evangélicas, distingue Strauss entre los hechos mismos, según sus caracteres físicos y psicológicos que los acompañan, y la forma de la narración evangélica, y dice que ésta representa el concepto erróneo que tuvieron de las causas del fenómeno los Evangelistas y Jesús. Pero esta proposición blasfema no puede ser demostrada, sino suponiendo: 1.°, que Jesús era puro hombre, y 2.°, que del

examen atento de los efectos que se descubren en los energúmenos no se prueba con certeza que su causa es la posesión diabólica: ambas proposiciones son falsas; la divinidad de Jesús se demuestra prescindiendo del milagro que examinamos, y la causa de los efectos observados en los energúmenos no es otra que la presencia del demonio, como veremos en seguida. No es verdad que en aquella época se careciera de medios para conocer que la causa no era ni la perturbación de la imaginación y del sistema nervioso, ni afección moral alguna, pues en el hecho mismo aparecen caracteres que no pueden ser efecto de esas causas. Lo concertado del diálogo sostenido con Cristo y el tránsito de la causa de las perturbaciones desde el hombre á los puercos, son caracteres inexplicables, como veremos, en la hipótesis racionalista. Es verdad que algunos de los caracteres restantes pueden ser comunes á simples epilépticos; pero eso no prueba más, sino que no cualesquiera caracteres son suficientes para demostrar que se trata de posesión diabólica. Sin embargo, aun en esos caracteres recurren circunstancias que difícilmente se explican sin el influjo diabólico. El precipitarse constantemente en el fuego, en el agua, etc., como tan contrario al instinto natural, hace ya dudar mucho de que la causa no sea el demonio, cuando por otra parte se descubran en el paciente indicios suficientes de que posee entero el uso de su razón.

En los hechos mismos, añade Strauss, sólo se descubren ó separados ó reunidos los caracteres de epilepsia y de demencia monomaníaca. Es falso que en todas las narraciones de enfermos de enajenación, aparecen solamente los caracteres que indica Strauss. Si sobre los caracteres de epilepsia y monomanía no se descubrieran caracteres superiores y distintos, los Evangelistas no distinguirían entre demoníacos y lunáticos, como lo hace San Mateo, 4, 24. En el milagro que refiere San Mateo en el cap. 8, vv. 28 y sigg., es evidente que no se trata de un simple monomaniático ó demente furioso: 1.°, porque el que habla dice con toda aseveración que Jesús es Hijo de Dios, y según el mismo Strauss, esta noticia no la había

adquirido el loco de los circunstantes; 2.°, en lugar de acometer á Cristo como lo hacía con los demás transeuntes, el energúmeno corre á postrarse á sus pies en actitud suplicante; 3.°, dice que la presencia de Jesús le atormenta; 4.°, sostiene con él un diálogo perfectamente concertado; 5.°, al imperio de Jesús, que manda al demonio salir del hombre y le permite pasar á los puercos, cesa el frenesí del primero y le sucede el mismo fenómeno en los puercos. Estos efectos son inexplicables, tratándose de una afección maniática ó de demencia. Si el que hablaba era el hombre mismo, no hubiera corrido á postrarse ante el Señor. Se replicará que la locura precisamente consistía en creerse poseído, y que por eso habla como hablaría el demonio mismo, porque el loco, creyéndose en su imaginación poseído del demonio, ó mejor, el mismo demonio, trasladaba á sí aquel modo de hablar y obrar, que aprendía ser propio del demonio, como el loco que se cree, v. gr. Napoleón habla y obra como por la historia sabe que hablaba y obraba Napoleón. Pero prescindiendo de otras razones, hay en la descripción de los Evangelistas tres incontestables contra tal explicación.

Es la primera lo concertado del diálogo sostenido con Cristo. La segunda la distinción personal constantemente sostenida entre el principio posesor y el poseso. La tercera la sucesión de fenómenos de frenesí en el hombre y en los puercos como efecto del imperio de Jesús y de la súplica del principio posesor. Preséntese un caso de locura ó manía en que el principio morboso aparezca personalmente distinto del enfermo y haciendo súplicas al médico para salir y pasar á otro, y que efectivamente por mandato del médico pase de un individuo á otro. ¿En cuál de los hospitales modernos ha visto Strauss ni nadie fenómeno semejante? No queda, pues, otro recurso que, ó negar la autenticidad de la narración, ó confesar que efectivamente se trata de posesión diabólica. Ni puede rechazarse como apócrifa la narración á título de saberse previamente que la posesión diabólica repugna; pues esto sería suponer lo que está en cuestión, y además existen otros hechos ciertos por los

que se demuestra evidentemente la posibilidad y el hecho de la posesión. Alfonso Tostado refiere haber presenciado el caso de un hombre idiota, que en accesos de enajenamiento hablaba con perfección la lengua hebrea, y que pasado el acceso era incapaz de conocer ni las letras de aquella lengua.

Idénticos fenómenos se registran en la historia del magnetismo y del hipnotismo. Estos fenómenos no pueden explicarse por ampliación de las facultades del mismo hombre en una fuerte exaltación ó desarreglo de la imaginación ó del sistema nervioso: 1.º, porque el desarreglo nunca puede ser causa de orden y concierto, mucho menos en el orden intelectual; 2.º, porque ese vuelo insólito del hombre en fuerza de una exaltación de la imaginación no puede ir más allá de lo que permiten los elementos con que el mismo individuo cuenta en sus facultades, sino que la imaginación se limita á utilizar los ya existentes dándoles una disposición nueva más ó menos maravillosa. Si, pues, la imaginación no halla en la inteligencia elemento alguno previo para tal ampliación, ésta es completamente imposible en virtud de la imaginación, y esos efectos son debidos á la presencia de una inteligencia extraña, que se sirve como de instrumento inconsciente, del organismo humano. Los hechos indicados demuestran, por consiguiente, ser posible la posesión diabólica, y por tanto no queda más recurso que descender al terreno crítico para discutir la autoridad histórica de esas narraciones. Siendo imposible despojar á la narración de su carácter sobrenatural, cae por su base toda explicación fundada en la reducción del suceso á proporciones naturales; de modo que, sin entrar en discusiones sobre el poder magnético ó hipnótico del magnetizador ó hipnotizador sobre el sometido á su influjo, los casos de posesión son inexplicables por sola la fuerza de agentes naturales.

Tratando ya en particular de la narración de San Mateo, 8, 29 y siguientes, San Marcos, 5, 1 y siguientes, y San Lucas, 8, 26 y siguientes. Strauss declara que el suceso referido en ellas es fabuloso. Para eso, primero elimina una de las narraciones, porque habiendo manifiesta contradicción entre la

narración de San Mateo por una parte y la de San Marcos y San Lucas por otra, una de las dos narraciones es falsa. Las contradicciones están, según Strauss, en el número de los endemoniados y en su actitud con respecto á Jesús. Pero la primera dificultad es nula, porque si bien San Mateo dice que los energúmenos son dos y San Marcos y San Lucas solo hablan de uno; ya dijimos en la exposición del pasaje que este modo de hablar no envuelve ni formal ni virtualmente la exclusión del otro endemoniado, y ya añadimos la razón por qué hablan de uno solo. La segunda objeción es completamente falsa y debida únicamente á la imaginación, ó mejor, á la mala fe de Strauss; pues aunque San Mateo no dice claramente que los endemoniados se acercaran á Cristo al verle, lo significa de una manera equivalente al decir que le salieron al encuentro.

Pasa después á examinar cada una de las dos narraciones, y ambas las declara históricamente inadmisibles. Excluye primero la de San Marcos y San Lucas. Pero los argumentos alegados son fútiles. Se explica perfectamente por qué el endemoniado vino á Jesucristo y se postró á sus pies, como ya lo expusimos antes. Tampoco es verdad que no se pueda asignar lugar apto al mandato que hace el Señor al demonio de salir de su víctima. El mandato debe colocarse en el momento de acercarse el endemoniado á Jesús y postrarse ante él, ya porque Jesús, como Dios, veía perfectamente que el demonio pretendía no ser expulsado, ya porque prescindiendo de su ciencia divina, la actitud misma lo demostraba aun antes de pronunciar palabra el endemoniado. No es menester, por tanto, que el prosternarse y la súplica tengan por causa el mandato; pues no están aquellas dos acciones tan compenetradas que no pueda caber el mandato antes de la súplica. Con mucha más razón no pudo la carrera del endemoniado hacia Jesús tener por causa el mandato del Señor.

Tampoco es ficción del escritor el diálogo de Jesús con los demonios, porque aunque San Mateo no lo exprese textualmente, lo significa bien claro por la serie de los aconteci-

mientos, que es la misma que en San Marcos y San Lucas.

Finalmente, teniendo presente que la ocupación diabólica no tiene lugar por sustitución de la personalidad diabólica á la humana, ó por multiplicación de personalidades, sino por simple presencia local, la razón no ve imposibilidad alguna en admitir la presencia de muchos demonios en un organismo, pues como puros espíritus ni se excluyen mutuamente, ni son excluídos por limitación de la masa corpórea, pues aunque están en ella como en lugar, no están allí llenando espacio como los cuerpos, es decir, *circumscriptive*, sino simplemente aplicando al lugar su virtud operativa.

Las razones con que Strauss pretende eliminar la narración de San Mateo, son también nulas; la primera porque nada tiene de absurdo, sino que es muy natural que los demonios prefieran entrar en cuerpos de animales á ser obligados á descender al abismo; porque si bien no dejan de padecer sus penas de condenados aun cuando se hallan en la tierra, sin embargo sienten algún como lenitivo indirecto á su tormento en poder tentar ó dañar de algún modo á los hombres. Ni es contra el carácter moral de Jesucristo permitir el daño, aunque grave, de la pérdida de los puercos, como lo explicamos en su lugar.

Examinados los argumentos de Strauss, resulta que no hay por qué reducir el suceso á proporciones naturales, sino que puede y debe quedar la narración como está, y que Strauss no puede en manera alguna demostrar la imposibilidad del hecho por ninguno de los rasgos que comprende, hallando todos explicación satisfactoria.

CAPÍTULO V.

DOMINIO DE JESÚS SOBRE LA VIDA Y LA MUERTE.

§ I. Resurrección de Lázaro (San Juan, 11, 1-46).

Después de haber impugnado Strauss la explicación natural de Paulus aplicada al milagro de la resurrección de Lázaro,

concluye con este dilema: ó es preciso admitir como sobrenatural el acontecimiento, ó es absolutamente necesario negar el carácter histórico de la narración; Strauss se decide por el segundo extremo y trata de demostrar la presencia de los caracteres negativos del mito en esta narración, por razones intrínsecas y extrínsecas. Las intrínsecas son tomadas de las leyes generales físicas y de las crítico-hermenéuticas.

1.° La resurrección de un muerto, dice Strauss, es un hecho de que nuestra mente no puede formarse idea; en el muerto no existe punto ninguno de apoyo del cual pueda asirse la acción del Taumaturgo, puesto que en el muerto no existe sistema nervioso que excitar, ni conciencia que sacudir por una fuerte impresión, ni en fin, facultad alguna mediante la cual el paciente pueda tener comunicación ninguna con el Taumaturgo, sino que es preciso que aun esa facultad, base de toda comunicación, le sea concedida de nuevo. Pero conceder tal facultad pertenece á una potencia creadora y es imposible concebirla ejercida por un hombre.

2.° En las tres narraciones acerca de la resurrección de muertos, hallamos una progresión que en la tercera, ó sea en la resurrección de Lázaro, hace subir á lo sumo la imposibilidad histórica. La hija de Jairo es resucitada cuando todavía el cadáver está caliente; el joven de Naín cuando todavía no ha sido sepultado; pero Lázaro lleva ya cuatro días en el sepulcro y se supone en descomposición. Si la resurrección de un muerto no fuera de suyo imposible, parece que podría concebirse más en el primer caso que en el segundo y éste más que en el tercero. De modo que la narración de la resurrección de Lázaro alcanza el grado sumo en la región de lo imposible.

3.° Además de esas razones tomadas de la naturaleza misma del hecho, el examen crítico exegético de la narración demuestra su carácter apócrifo: α) La obscuridad del hombre escogido como objeto de la resurrección, demuestra que el escritor pretendió evitar la comprobación del suceso por medio de la historia genuina; pues ésta comprobación, fácil en un personaje importante por el gran vacío que deja tras de sí con

su muerte y se hace sentir en la historia posterior, es imposible tratándose de un personaje obscuro. β) En esta narración Jesús aparece obrando de un modo indigno de su carácter moral, los Apóstoles como unos mentecatos. En efecto, Jesús, según el escritor, deja morir de intento á Lázaro, rehusando poner los medios de salvarle, siendo así que podía hacerlo; pues oída la noticia de la enfermedad de Lázaro, permanece en Perea, no porque conceptuase ligera la enfermedad, pues preveía la muerte de su amigo, ni porque motivos de más alta consideración le impidieran socorrerle, sino como el escritor le hace decir en el v. 15, completamente de propósito; tal proceder es ajeno de la bondad de Jesús. Además, según el escritor, el móvil que guía la conducta de Jesús en este acontecimiento es la vanagloria y el capricho, subordinando á ellas la amistad, la compasión y el amor al prójimo; pues deja morir á Lázaro con el fin de que en su muerte *sea glorificado el Hijo del hombre.*

Respecto de los Apóstoles, si Jesús había ya en otra ocasión significado la muerte de la hija de Jairo bajo la metáfora del sueño, es imposible que los Apóstoles pudieran interpretar del sueño natural la frase de Jesús: *Lázaro nuestro amigo duerme.*

Tampoco es explicable la conducta de los judíos (v. 37). Estos toman como término de comparación, que exprese lo sumo del poder de Jesús en sus prodigios, la curación del ciego de nacimiento; esto es imposible si Jesús había ya resucitado en Galilea dos muertos, pues los judíos de Jerusalen no podían ignorar sucesos tan extraordinarios, y si no los ignoraban es imposible que midiesen el alcance del poder taumatúrgico de Jesús, por la curación de un ciego, aunque fuese de nacimiento.

Finalmente, otra dificultad grave se ofrece en la oración que el escritor pone en boca de Jesús, v. 41 y siguientes; pues en ella se encierran no pocas contradicciones. 1.ª Jesús dice que no necesita orar á su Padre cada vez que ha de obrar un milagro, porque para el efecto de obrarlos, su comunicación con

el Padre es continua y no consiste en actos aislados de suplicar, ser oído y dar gracias, sino en un cambio continuo de esas acciones recíprocas entre su Padre y él; de modo que esta manera altísima de comunicación perenne no permite la manifestación aislada de un acto de acción de gracias; y si prorrumpe aquí en un acto semejante, esto es debido á que Jesús obra, no en virtud de impulso propio interior que le excite á implorar un auxilio de que se ve necesitado, sino por el interés del pueblo y para engendrar en él la fe en su misión divina. Si, pues, Jesús hace esta oración por simpatía hacia el pueblo, es preciso que el alma de Jesús aparezca ocupada completamente por la simpatía, es preciso que haga suyo propio el estado del pueblo, y que al mismo tiempo ore de su propio movimiento y en beneficio de sí mismo. Y sin embargo, según la narración no es así; porque apenas ha comenzado á orar, como si la oración partiese del sentimiento de su necesidad, vuelve sobre sí y hace notar que su oración no procede de tal principio (1). Además, aun concediendo que no existiera la repugnancia que hemos señalado, es inconcebible que Jesús orara como supone el escritor; porque la oración de Jesús en tanto podía impresionar al pueblo en cuanto que éste suponía que el que hacía la oración se ocupaba en ella con toda su alma, decir, pues, Jesús que no oraba por necesidad propia,

---

(1) Strauss en este pasaje, como ordinariamente, expresa su pensamiento de un modo muy confuso. Quiere decir lo siguiente. Las relaciones de Jesús con el Padre no permiten tal modo de oración que proceda del sentimiento de la indigencia propia. Si, pues, en alguna ocasión Jesús orando usa de fórmulas, que expresen ese sentimiento, para que haya verdad en esa oración, es necesario que Jesús revista como propio el sentimiento de indigencia, del que procede la oración en los demás hombres. En este pasäje Jesús usa de esa fórmula, y sin embargo. al mismo tiempo dice que su oración no procede del sentimiento de indigencia. Siendo, pues, contradictoria la presencia y la ausencia simultánea del sentimiento de indigencia, la oración que se pone en boca de Jesús envuelve una contradicción de la que Jesús es incapaz. Luego la oración, y por tanto la narración toda, es una ficción.

sino por la de los oyentes, es decir, que él no se ocupaba de veras en la oración, es destruir en los oyentes el efecto que se proponía alcanzar.

Razones extrínsecas. Entre ellas, la principal es el silencio de los sinópticos. De ser un hecho real é histórico la resurrección de Lázaro, no podían pasarla en silencio los sinópticos; 1.°, porque de todos los milagros de Jesús fué el más estupendo y el más decisivo para demostrar su carácter divino y mesiánico, de modo que, aun cuando los sinópticos hubieran referido otros milagros y aun otras resurrecciones de difuntos, no podían pasar en silencio ésta; 2.°, porque este suceso fué, según el cuarto Evangelio, el que decidió ante el Sanedrín la muerte de Jesús. Estas dos razones, dogmática la una y la otra histórica, son de tal importancia, que obligan absolutamente á los historiadores todos de Jesús á no omitir la resurrección de Lázaro (1). Dos explicaciones de ese silencio ha intentado la ortodoxia: unos han dicho que los sinópticos omitieron ese suceso porque, habiendo ellos escrito antes que San Juan, en aquel tiempo andaba el suceso de boca en boca entre todos los cristianos, y no era necesario consignarlo por escrito. Otros han pretendido que en el tiempo en que escribieron los sinópticos no convenía dar publicidad al suceso para no crear un peligro á Lázaro, que todavía vivía. Pero ambas explicaciones son vanas; la primera, porque los Evangelistas no pretendieron solamente dar noticia de hechos

(1) También Baur urge este argumento con mucho vigor y como completamente decisivo. «¿Qué idea, dice, debiéramos formarnos de los sinópticos como escritores, de su conocimiento de la historia evangélica, de su capacidad para juzgar, y en general, de su aptitud para dar un relato históricamente fiel y adecuado al argumento, si se puede pensar que pudo sustrarse por completo á su advertencia un acontecimiento igualmente público que fecundo en consecuencias?» Sólo pudieron omitir la resurrección de Lázaro por ignorarla. Pero, ¿cómo pudieron ignorarla si efectivamente sucedió cual la refiere el Evangelio? Renán, sin embargo, da poca importancia á la omisión de este milagro por parte de los sinópticos, aunque fundándose en una razón falsa. (*Vie de Jésus.* App. p. 507.)

desconocidos de la vida de Jesús, sino conservar también la memoria de los ya conocidos; si por ser conocida hubiera de haber sido omitida la narración de este suceso, mucho más debieran haber omitido la historia de la Pasión y Resurrección. La segunda, porque esa razón, á lo más tenía algún valor respecto del primer Evangelio; pero no para San Marcos y San Lucas, que escribían lejos de Palestina; y aun para un autor que escribía en Palestina, tampoco era de consideración tal motivo, porque Lázaro y su familia, fervorosos cristianos, hubieran preferido con gusto cualquier vejación á privar á Jesús de tan grande gloria.

Otras dos explicaciones se han propuesto: por ejemplo, que los documentos primitivos de donde se tomaran los Evangelios sinópticos, como de origen galileo, se circunscribían á los milagros obrados por Jesús en solo Galilea, porque, ó ignoraron, ó al menos no creyeron necesario referir un milagro obrado fuera de aquella provincia. Pero la ignorancia es imposible supuesta la autenticidad del hecho, y la omisión intencionada no cabe tratándose de un suceso de tales proporciones. La resurrección de Lázaro es, según los argumentos alegados, el hecho que menos garantías tiene de fundamento histórico.

Resta explicar los caracteres positivos. Los caracteres positivos del mito aparecen en esta narración en la conformidad de los atributos mesiánicos de que aparece revestido Jesucristo con los que atribuía la tradición judaica al Mesías que esperaba. Según los rabinos y según varios pasajes del Nuevo Testamento (San Juan 5, 28.29; 6, 40.44; I Cor. 15; I Tesal. 4, 16), se ve que uno de los atributos principales del Mesías era que en su advenimiento á la tierra había de resucitar los muertos. La presencia de Jesús sobre la tierra, como Mesías, se dividía, según los primeros cristianos, en dos partes, una antes de su resurrección, la segunda después de ella. Como en el primer advenimiento fallaron en Jesús las glorias mesiánicas esperadas por sus discípulos, éstos creyeron que las grandes manifestaciones del poder mesiánico de su Maestro se

cumplirían en la segunda parte de su permanencia en la tierra. Pero como prenda y señal previa de su cumplimiento, fué también necesario que, aun durante la primera fase de su vida, se manifestara en algunos hechos aislados y fugitivos aquel poder. Esta es la causa de que el primer Evangelio le atribuya como señal de su carácter mesiánico la resurrección de algunos muertos; ***mortui resurgunt*** (San Mateo, 11, 5): y así mismo el cuarto como preludio exacto del día de la resurrección universal á la voz potente del Mesías en su segundo advenimiento (San Juan, 5, 28.29), le proponga en el lugar que discutimos, clamando con gran voz á Lázaro: ***ven fuera.***

El Antiguo Testamento atribuye á los Profetas la resurrección de muertos (III Reg. 17, 17.18, y IV Reg. 4, 18.19), y ya sabemos que todo lo grande y divino que resplandeció en los Profetas, debía verificarse de un modo más alto en el Mesías. Estas dos son las causas que explican el origen positivo del mito sobre las resurrecciones obradas por Jesús (1).

§ II. Refutación.

En la impugnación de este milagro, uno de los más estupendos de Jesucristo, Strauss está verdaderamente poco feliz; sus argumentos, aunque numerosos, son sumamente insustanciales, y aparece con claridad una de dos cosas: ó que la mente que dirigía la pluma, estaba penetrada de la convicción opuesta, ó que la pluma se resistía á transmitir al papel las convicciones de la mente. Examinemos los argumentos comenzando por los filosóficos.

Dice Strauss que la mente no puede formarse idea de la resurrección de un muerto, porque en éste falta la base de comunicación entre el muerto y el Taumaturgo, necesaria absolutamente para la restitución del muerto á la vida, y que sería

(1) Strauss, *Vie de Jésus*, § 98.

preciso admitir una fuerza creadora en el autor del milagro. Pero la primera parte de esta aserción procede del falso supuesto de que para que el Taumaturgo obre sobre el difunto sea necesaria semejante base; y la segunda supone que en la muerte el alma humana queda aniquilada. Para formarse idea de la resurrección basta que el alma, como inmortal que es, continúe existiendo separada del cuerpo, y que exista un poder capaz de restituir aquella alma á su cuerpo. Para que esta obra sea posible á un Taumaturgo, basta que aquel poder divino resida en el Taumaturgo, ó que á ruegos de éste acuda Dios con su poder y efectúe la restitución. Jesucristo, como Dios verdadero que era, tenía en sí ese poder. La resurrección no es una creación; pero aunque lo fuera, Dios tiene poder para crear de la nada una alma humana.

El segundo argumento no es más que una repetición del primero, encareciendo algo más la pretendida imposibilidad del hecho.

No son de más fuerza los argumentos hermenéuticos contra la autenticidad de la narración. El primero es nulo y aun ridículo; pues supone que, cuando la narración salió á luz, Lázaro y su historia eran desconocidos, y no había medio de comprobar la verdad del suceso; pero la historia de Lázaro era conocidísima de los cristianos mucho antes que San Juan la consignara por escrito en su Evangelio, pues es evidente que el mismo Evangelista la había referido muchas veces de viva voz en sus predicaciones. Lázaro, además, era *hermano de María*, la que ungió á Jesús en Betania, y María y su historia eran muy conocidas entre los cristianos, pues el mismo Jesucristo había mandado expresamente publicarla. Si la narración de la resurrección de Lázaro se hubiera publicado por vez primera hacia el año 96, cuando se escribió el cuarto Evangelio, nadie la hubiera creído. No tiene más valor el segundo: es cierto que, según la narración y en hecho de verdad, Jesús dejó de acudir á Betania sabiendo que Lázaro iba á morir; pero en primer lugar, Jesús no tenía obligación de ayudar á Lázaro por medios sobrenaturales, pues si así fuera,

Jesús no pudiera haber permitido la muerte de ninguno de sus parientes ó de sus familiares amigos. Además, negar un beneficio menor con la seguridad y el propósito de hacerlo luego mucho mayor, no es faltar á la caridad ni á la amistad; es sólo retardar un poco el favor para poder luego hacerlo centuplicado.

Los Apóstoles podían muy bien interpretar la frase de Jesús del sueño natural de Lázaro, aunque sabían lo acaecido con la hija de Jairo; pues de que una vez bajo el nombre de sueño entendiese Jesús la muerte, no se sigue que siempre hubiera de entenderla; de lo contrario Jesús se hallaba imposibilitado para hablar del sueño de un enfermo grave. Lo que se añade que el móvil de Jesús en este milagro es, según la narración de San Juan, la vanagloria, no pasa de ser una blasfemia vulgar y estúpida. Strauss reconoce en la narración un fin mesiánico, el de propagar y consolidar la fe de judíos y discípulos en la misión divina de Jesús; y este fin, ¿no es muchísimo más noble y elevado que el de hacer un beneficio temporal á un amigo? Si de mil otras maneras no mostrasen los corifeos de la impiedad que el único móvil que los guía es su odio decidido á todo lo que es cristiano y religioso, sólo este argumento bastaría para hacerlo patente.

El tercer argumento es como los dos primeros; los judíos de quienes habla la narración no creían en el milagro de la resurrección de la hija de Jairo y del hijo de la viuda, pues de haberlos creído, no partirían en su razonamiento del principio de que Jesús podía sí sanar á un enfermo, pero no resucitar un muerto. De ese milagro, como obrado á bastante distancia de Jerusalén, podían dudar, aunque con duda imprudente, pero del de la curación del ciego no podían dudar; pues examinado el caso en el Sanedrín resultó plenamente comprobado. Además, la memoria de este milagro estaba fresca, pues había tenido lugar dos ó tres meses antes y la notoriedad que le había dado el examen contradictorio del Sanedrín hacíale objeto de todas las conversaciones. Por estas razones se sirven de ese milagro como de término de comparación.

El afán de acumular argumentos contra este insigne milagro ha hecho caer á Strauss en paralogismos que comprometen gravemente su buena fe ó su dialéctica, como sucede en el argumento siguiente. Dice Strauss: Jesús en su comunicación con el Padre para las obras milagrosas no procedía por actos precarios é intermitentes, y si ahora prorrumpe en uno de ellos es por interés del pueblo que le rodea, para engendrar en él la fe en su misión divina. Luego en su oración Jesús debe aparecer completamente ocupado por una simpatía que le coloque en la situación y necesidad en que el pueblo se halla, de modo que su oración debiera ser espontánea y como dictada por su propia necesidad, y sin embargo, no aparece tal espontaneidad en la oración de Jesús.

De que Jesús orase, no por necesidad propia, sino por el interés del pueblo, ¿cómo se concluye que debiera aparecer ocupado de un afecto de simpatía tan vehemente que le dictase su oración, ni más ni menos que si él mismo la necesitara? La causa por que Jesús conocía no tener necesidad de pedir, era sentir en sí mismo la conciencia clara y plenísima de la posesión de un poder propio y personal para obrar el milagro sin ir á buscarle fuera de sí mismo; siendo esto así, ¿cómo es posible que simpatía ninguna por vehemente que se la quiera suponer, llegara á extinguir ó anublar en él esa conciencia de tal manera que orase como quien se sentía necesitado? Estos dos conceptos son absolutamente contradictorios. Pero tampoco se ve por qué el conocimiento que Jesús tiene de la necesidad de la fe en el pueblo y el deseo de excitarla, haya de determinar en Jesús aquella simpatía vehemente que supone Strauss, ni por qué esta simpatía haya de consistir en el sentimiento de la necesidad de orar. No lo primero, porque el simple conocimiento y deseo no son causa de tal simpatía. No lo segundo, porque la simpatía compatible con la índole divina de Jesucristo es únicamente un afecto sereno de simple benevolencia.

El mismo valor tiene el argumento siguiente fundado en la ineficacia de la oración para mover al pueblo. La eficacia de las palabras de Jesús consiste en hacer ver que Dios con su

poder aprueba su doctrina y misión divina; pero tal efecto no dependía de que la oración fuera hecha bajo la impresión de la necesidad. Difícil es comprender cómo Strauss pudo dar importancia á semejantes argumentos; sin duda vagó por su mente una idea indefinida de conexión entre el espíritu de Jesús y el espíritu del pueblo, y creyó enlazar lógicamente los dos elementos con el término medio equívoco de la simpatía, sin observar que ésta no tiene razón de ser en el sentido en que la toma.

Pasa después Strauss á exponer las razones extrínsecas, y en honor de la verdad, es preciso convenir en que en este punto estuvo menos desacertado; porque á primera vista sorprende, en efecto, cómo los tres sinópticos pasan en silencio un milagro tan estupendo.

Pero ante todo debe considerarse cuál de estos dos extremos es menos inexplicable; que los sinópticos omitiesen la narración de este milagro por algunas razones que pudieron tener para ello, ó que los Evangelios no sean auténticos, cuando en toda la antigüedad encontramos tantos testimonios y tan fidedignos en su favor. Esto segundo es completamente imposible. El primer extremo tiene fácil explicación. La omisión de la historia de la resurrección de Lázaro en los sinópticos se explica perfectamente atendido su plan. Una vez que el intento de los sinópticos fué ceñirse solamente al ministerio galilaico, la historia de la resurrección de Lázaro caía fuera de su plan por dos razones: 1.ª, porque tuvo lugar en Judea; 2.ª, porque fué el coronamiento y remate de la lucha de los Doctores de Jerusalén contra Jesucristo, y aunque la resurrección de Lázaro es un milagro más estupendo que todos los que refieren los sinópticos, y que por consiguiente demostraría con más evidencia que ningún otro milagro el carácter mesiánico, legación y filiación divina de Jesús, que tratan de demostrar los sinópticos; debe observarse, sin embargo, que ese exceso es sólo accidental, y si se exceptúa la circunstancia de los cuatro días, debido más que al objeto en sí, al talento especial de San Juan, que poseía con eminencia el don singular de saber explo-

tar y poner de relieve en sus narraciones todas las circunstancias favorables. Si los sinópticos hubieran tomado por argumento el ministerio judaico y San Juan el galilaico, observaríamos el fenómeno opuesto. En las circunstancias que acompañan la resurrección de la hija de Jairo y del hijo de la viuda de Naín hubiera sabido hallar y describir circunstancias que hubieran hecho estas narraciones semejantes á la de Lázaro.

Además, no debe desconocerse que las circunstancias en que escribieron los sinópticos y San Juan eran muy diversas. A la primera predicación de los Apóstoles acompañaron muchos milagros, que con su fuerza persuasiva divina ahorraban á los predicadores evangélicos y después á los Evangelistas, extenderse en encarecer las pruebas humanas y jurídicas en favor de la verdad de los hechos, en lo que tanto empeño vemos que pone San Juan. Al mismo resultado conducía también indudablemente la disposición de los gentiles y neófitos sorprendidos por las maravillas apostólicas. Pero cuarenta ó cincuenta años más tarde eran diferentes las circunstancias del círculo donde escribía San Juan su Evangelio. Plantada y robustecida la fe no eran tan necesarios ni tan frecuentes los milagros; por otra parte, sectarios sutiles imbuídos en las doctrinas de Platón y Pitágoras, sembraban la duda acerca de los hechos de la vida de Jesucristo, de su significación y de su autoridad histórica, y todo ésto hacía necesario que se emplearan otros métodos en la instrucción de los fieles.

El segundo argumento, á saber, que la resurrección de Lázaro fué el punto decisivo que decidió la muerte de Jesús, tampoco es suficiente. Porque el odio de los Doctores hierosolimitanos contra Jesucristo aparece muchas veces en los sinópticos, de modo que el desenlace de la vida pública del Señor está suficientemente preparado, sin que sea necesario á los Evangelistas señalar el suceso de que tomaron ocasión los sinedristas para resolver la muerte de Jesús; pues lo que les importaba era señalar con claridad la causa de la muerte del Señor; la ocasión era cosa accidental.

De los argumentos para el elemento positivo es inútil ha-

blar, y ya quedan sobradamente refutados anteriormente. Tocaremos, sin embargo, sumariamente la solución. Supongamos que, según la expectación rabínica, el Mesías hubiera de resucitar muertos: por lo mismo debieron los discípulos de Jesús examinar los hechos de su vida para ver si convenían con esa expectación; y si no convenían, era imposible le reconocieran como Mesías. Si en el advenimiento primero fallan esos caracteres, ¿cómo la consecuencia inmediata pudo ser otra sino que Jesús no era el Mesías? Pero supongamos el absurdo de que Jesús lograra persuadir á las turbas que la resurrección de los muertos por el Mesías debía entenderse de su segundo advenimiento: ¿cómo, sentada ya esta persuasión, se creó en los fieles la opinión de que también en la primera venida debió efectuar resurrección de muertos?—Como señal, responde Strauss, de la resurrección universal.—¿Pero estaba predicho, ó no, que en la primera venida había de intervenir esta señal? Si lo primero, vuelve la dificultad primera: no se cumplieron en Jesús los vaticinios relativos á la *primera* venida, y así no pudo ser reconocido. Si lo segundo, ¿en virtud de qué principio se creó entre los fieles la opinión de tal necesidad?

El concepto de la resurrección universal al fin de los siglos no lleva necesariamente envuelto el de la precedencia de tales señales, de modo que del primero de esos conceptos dedujeran los fieles el segundo. Pero supongamos que existiera esa conexión clara y que los cristianos la echaran de ver; el conocimiento y advertencia de la conexión debió existir también en los discípulos primitivos de Jesús, pues no menos que los posteriores conocían la literatura mesiánico-apocalíptica, de la que los discípulos posteriores dedujeron la conexión. Luego ya los primeros discípulos de Jesús debieron esperar y exigir de él la resurrección de muertos en la primera venida. Si, pues, no los resucitó, no pudieron reconocerle como Mesías.

Más: las narraciones afirman que Jesús obró de hecho los milagros: esta afirmación es una impostura si no los obró, ó cuando menos una falsedad; ¿cómo los discípulos del siglo II pudieron admitir tal falsedad, cuando tan fácil les era exami-

nar la tradición sobre la vida de Jesús? ¿Ni cómo pudieron dejar de hacer este examen? Finalmente, si Jesús persuadió á los primeros discípulos que la resurrección de muertos por el Mesías pertenecía, no á la primera, sino á la segunda venida, ¿cómo contra esta persuasión pudo después engendrarse la idea contraria, esto es, cómo la resurrección de muertos en general, y no ya precisamente como señal de la resurrección universal, pudo nacer y propagarse en el pueblo cristiano?

CAPÍTULO VI.

RESURRECCIÓN DE JESUCRISTO.

§ I.—Argumentos generales.

Si en todos los milagros de Jesucristo trata Strauss de desenvolver toda su ciencia para impugnarlos, cuando se trata de su resurrección despliega un verdadero lujo de argumentos de toda clase para señalar en las narraciones de los Evangelistas los caracteres positivos y negativos del mito. Dícese que el examen de las dificultades que presentan las narraciones de los Evangelios sobre la resurrección del Señor, fué lo que decidió la suerte de Strauss, y le determinó á seguir el camino de la incredulidad. Si así es, cierto que no debió hacer mucha oración, ni tampoco analizar con gran seriedad el punto en cuestión, pues de haberlo hecho es cierto que no se hubiera determinado por el extremo de la incredulidad. El razonamiento de Strauss es el siguiente: La resurrección puede tomarse en dos sentidos: 1.°, el rigoroso en que le toma la ortodoxia, por la vuelta á la vida después de una muerte real; 2.°, el lato, en que le toma el racionalismo (1), por la restitución á la vida

(1) Strauss entiende por racionalismo el sistema de la explicación natural del milagro.

después de una muerte aparente. Ambos conceptos son históricamente falsos respecto de Jesucristo. La falsedad del primero la demuestran argumentos filosóficos; la del segundo razones hermenéuticas. Demostración de la imposibilidad del primer concepto:

1.° Esta proposición: «un muerto ha vuelto á la vida», consta de dos términos, que son dialécticamente contradictorios; pues el extremo ***volver á la vida*** lleva necesariamente consigo no haber muerto por completo, y no puede concebirse bajo esa condición; recíprocamente, el extremo ***haber muerto*** excluye necesariamente el volver á la vida.

2.° Cuando se forma una noción cabal del alma y el cuerpo, concibiéndolos en su identidad, sin separaciones abstractas, aquélla como lo interior de éste y á éste como lo exterior de aquélla, es imposible, no ya concebir, esto es, darse razón y explicación satisfactoria; pero ni aun figurarse la vuelta de la muerte á la vida. Porque el alma no es otra cosa que el centro regulador al cual vienen á concurrir las fuerzas y actividades del cuerpo; su oficio, ó mejor su entidad misma, consiste en mantener las elaboraciones todas de que el cuerpo es susceptible, en una subordinación no interrumpida, bajo la unidad superior de la elaboración vital orgánica, que en el hombre es la base de la parte espiritual; una vez que esta acción subordinadora ha cesado de actuar, las diferentes partes del cuerpo, sujetas antes al imperio del alma, quedan bajo el dominio de otros principios inferiores opuestos, cuya acción, con sólo proseguirse, produce la corrupción. Cuando estos principios corruptores han adquirido el dominio en el organismo, no estarán dispuestos á restituirlo al alma, su antigua señora, aun supuesto que ésta quisiera volver al cuerpo; mejor dicho, es imposible la restitución, pues prescindiendo de toda cuestión sobre la inmortalidad del espíritu humano, el alma en cuanto alma, es decir, como vivificadora y reguladora del cuerpo, cesa de existir con la dominación y la actividad que constituyen su existencia; no puede, por consiguiente, ni aun por milagro, volver á animar el cuerpo; la nueva anima-

ción debería verificarse mediante la creación de una nueva alma.

3.° El concepto vulgar dualista, que hace del alma y del cuerpo dos realidades distintas, disimula, pero no destruye la imposibilidad de la resurrección: porque la coexistencia del cuerpo y el alma no es una unión inanimada como la de un pájaro y su jaula; sino que la presencia del alma produce en el cuerpo efectos, que á su vez son la condición imprescindible de la posibilidad de esa presencia. Siendo esto así, desde el momento que el alma ha abandonado al cuerpo, quedan suspendidas en éste las actividades que son las expresiones más inmediatas de la influencia del alma: al mismo tiempo los órganos de esas actividades, como el cerebro, la sangre, etc., empezarán á interrumpir su oficio y á quedar incapaces de todo movimiento, y esta incapacidad comenzará en el instante mismo de la muerte. El alma no podría restaurar ese organismo, pues para obrar necesita del concurso del mismo y éste en nuestro caso está imposibilitado de prestar tal concurso; de modo que ó se vería el alma precisada á dejar corromperse el organismo sin poder restaurarlo, ó sería preciso admitir una intervención divina que lo restaurase, intervención imposible según lo demostrado en la Introducción.

Por estas razones, prosigue Strauss, los modernos han establecido con respecto á la resurrección de Jesús el siguiente dilema: ó Jesús no murió, ó no resucitó. El racionalismo eligió el primer extremo y trató de explicar la narración evangélica interpretando el relato de la muerte de Jesús no de una muerte real, sino en opinión de los ejecutores del suplicio y de los discípulos. Estos pudieron muy fácilmente engañarse ya por la dificultad general de comprobar la muerte en los casos de síncope y desvanecimiento profundo, ya por el escaso progreso de las ciencias médicas en aquella época. En apoyo de esta explicación viene el hecho que refiere Josefo de un crucificado que bajado de la cruz, sobrevivió y sanó.

Pero esta explicación del racionalismo, prosigue Strauss, es insostenible. El ejemplo de Josefo nada prueba; porque Josefo

habla de tres crucificados que no estuvieron en sus cruces mucho más tiempo que Jesús, el cual según San Marcos estuvo nueve horas; aquellos fueron bajados de la cruz con señales de vida, y aun así sólo sobrevivió uno, dos murieron, á pesar de la solicitud que hubo en prodigarles remedios. ¿Cómo pudiera haber sobrevivido Jesús descolgado sin señal de vida y careciendo de los auxilios que aquellos disfrutaron? Entre algunas otras explicaciones ideadas por el racionalismo sólo mencionaremos la de aquellos que para explicar la resurrección admiten que en Jesús no quedó á la verdad resto alguno de sentimiento, pero sí la fuerza vital, la cual extinguido aquél, persistió en lo interior de su cuerpo por el vigor de su juventud; y esa fuerza fué rehabilitada parte por las sustancias aceitosas que contenían los aromas del embalsamamiento, las cuales curaron sus heridas, parte por las emanaciones aromáticas que le restituyeron la respiración.

Estas explicaciones últimas serían en algún modo aceptables si fuera cierto el hecho de la restitución de Jesús á la vida, después de una muerte aparente. Pero ese hecho no está confirmado por testigos imparciales y contestes; pues, precisamente la imparcialidad ha sido negada á esos testigos desde Celso hasta el autor de los Fragmentos de Wolfenbüttel; y aunque á esta objeción puede replicarse que la imparcialidad de los discípulos aparece garantizada por la grandísima dificultad que tuvieron en creer y admitir la resurrección de su Maestro, pero sin embargo falta la segunda condición; pues los testimonios están muy lejos de aparecer concordes ya unos con otros, ya cada uno consigo mismo en sus diferentes partes. Comparando el relato de la resurrección con el de la muerte, los testimonios aparecen mucho más concordes en este segundo punto, y obligan á abandonar las explicaciones del racionalismo y aceptar el otro extremo de la disyuntiva, es decir, que Jesús murió en realidad.

De lo expuesto se sigue que las razones intrínsecas demuestran la imposibilidad de la resurrección verdadera en el sentido ortodoxo, mas no demuestran la imposibilidad de la re-

surrección aparente en el sentido racionalista, sino bajo la condición de que el relato de los Evangelistas sea inadmisible por razón de la insuficiencia de los testimonios (1); y esto es lo que vamos á demostrar por razones crítico-exegéticas, haciendo ver la ineficacia de los testimonios en favor de la resurrección.

Los testimonios sobre la resurrección en cualquiera de los dos sentidos son ineficaces ó por suponer alguna noción absurda ó por ser contradictorios á otros testimonios evangélicos. Para demostrarlo, recorramos los testimonios. Estos pueden reducirse á tres grupos. 1.º Testimonio de los guardas. 2.º Testimonio de las mujeres. 3.º Testimonio de los Apóstoles.

§ II. Argumentos especiales.

A. *Testimonio de los guardas.*

Según San Mateo, los primeros que tuvieron noticia de la resurrección y la comunicaron fueron los guardas del sepulcro, puestos por los Príncipes del pueblo para evitar cualquiera fraude, porque recordaban, dice el relato, que Jesús había dicho durante su predicación que resucitaría al tercer día. Pero esta narración del primer Evangelio acerca de los guardas está en abierta oposición con otros pasajes del Evangelio. En efecto, la historia de los guardas supone que los Príncipes tenían noticia de la predicción que hizo Jesucristo de su resurrección, y sin embargo, tal predicción no fué jamás pronunciada; y si bien los sinópticos la expresan en términos precisos (2), fijando para ella el día tercero después de la muerte, sin embargo ellos mismos la desmienten cuando nos pintan la

(1) Strauss, *Vida de Jesús*, 3.ª sec., cap. 4, § 138.
(2) San Mateo 20, 19. Luc. 18, 33.

conducta de los Apóstoles durante la vida y mucho más todavía en tiempo de la pasión y muerte de Jesús.

Durante la vida; pues, nos dicen que los Apóstoles no entendían aquella predicción, lo mismo que la de la muerte, y hasta tal punto que preguntan (Marc., 9.10) «qué es eso de resucitar de entre los muertos»: τί ἐστι τὸ ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι. Si la predicción se hizo en términos tan precisos como se pretende, es imposible que no la entendieran. En el tiempo de la muerte de Jesús, pues, aparecen obrando como quien no tiene noticia alguna ni *esperanza* la más remota de la resurrección. En efecto: 1.° *Le embalsaman* como á cadáver que ha de corromperse (San Juan, 19, 39, 40). 2.° El domingo, día señalado para la resurrección en el pretendido vaticinio, las mujeres quieren embalsamarle de nuevo. 3.° Cuando encuentran volcada la piedra, no les ocurre que ha resucitado, sino que el cadáver ha sido robado (San Juan, 20, 2). 4.° San Pedro, al ver vacío el sepulcro se asombra, pero no profiere expresión alguna que indique la idea de la resurrección (San Luc., 24.12). 5.° Los otros Apóstoles desechan con irrisión y desprecio la narración de las mujeres sobre la resurrección anunciada por los ángeles y las tienen por visionarias (San Luc., 24, 10.16), y algunos, aunque llenos de asombro, no piensan ir al sepulcro sino á distraerse (v. 21, sigg.). 6.° Cuando los discípulos de Emaús refieren á los Once la aparición del Señor, éstos no la creen (San Marc., 16, 11.13), ni Tomás quiere dar crédito al testimonio de sus condiscípulos. 7.° Finalmente, cuando Jesús se aparece en Galilea, los Apóstoles no creen (San Mat., 28, 17). Esta conducta de los Apóstoles y discípulos es incomprensible si Jesucristo había predicho, y en términos tan precisos, su resurrección. Es, pues, imposible que los príncipes del pueblo expresaran el recuerdo de la predicción de Jesús, y movidos por él se determinaran á poner guardia en el sepulcro. Esta argumentación se aplica con más derecho todavía á pasajes evidentemente menos claros, como San Juan, 14, 18; 16, 16.17.

Si se objeta que Jesús habló directamente á los fariseos en varias ocasiones, de su resurrección futura, como en San

Juan, 2, 19 y San Mateo, 12.39.40, replicaremos que el primer pasaje nada prueba, pues el contexto del coloquio obligaba á interpretar las palabras de Jesús, no de su cuerpo sino del templo material; y en efecto, el mismo Evangelista dice que ni siquiera los Apóstoles entendieron hasta después de la resurrección el sentido de la frase; cuanto menos los fariseos no acostumbrados al lenguaje enigmático de Jesús. Respecto del segundo pasaje en el Evangelio de San Lucas, Jesús no da al signo de Jonás la significación que le hace dar San Mateo (San Luc. 11, 29 sigg.); y, en efecto, es imposible que Jesús diera tal explicación, pues hubiera sido un vaticinio claro y preciso de su resurrección, lo cual, como poco antes demostramos, es imposible. El pasaje de San Juan 12, 24 es evidentemente ineficaz, pues no trata de la resurrección.

Ya estos argumentos prueban que la historia de los guardas es una fábula; pero todavía existen otros varios que lo confirman. 1.° Sólo San Mateo refiere la historia de los guardas, lo cual es imposible si fuera verdadera, pues contendría una prueba incontestable en favor de la resurrección, prueba que ningún Evangelista podía descuidar.

2.° Las mujeres que van al sepulcro no tienen ninguna noticia de tal guardia; pues de lo contrario, no debían expresar el temor de no hallar quien apartase la piedra estando allí los guardas; sino que, ó no debían expresar temor alguno, ó más bien debieran temer que los guardas no las permitieran deráse quizá que pudo ser que las mujeres no tuvieran noticia pasar al monumento. Responde la resolución de los príncipes: pero esta respuesta es inverosímil dada la profunda sensación que produjo en Jerusalén todo lo relativo á la muerte de Jesús (San Luc. 24, 18).

3.° En esta narración todos los personajes que intervienen obran contra su carácter. Pilatos, concediendo de grado á los príncipes su petición, cuando en el título de la cruz se burló de ellos. Los soldados, que tan fácilmente se dejan cohechar é inducir á una mentira tan peligrosa por razón de la severidad de la disciplina militar de los romanos, como es que el sueño les

había hecho descuidar su obligación; y tanto más cuanto que podían prometerse bien poco de la mediación del Sanedrín ante el Presidente dada la mala disposición que animaba al último con respecto al primero. Pero lo que es absolutamente inconcebible es la conducta del Sanedrín. Muchos de sus miembros eran saduceos; otros, aunque fariseos, tenían muy bajo concepto de Jesús y estaban muy lejos de creer que había resucitado, sobre todo cuando tal declaración en boca de los guardas debiera parecer ante el Sanedrín más bien una mentira inventada para ocultar su descuido en el cumplimiento de sus deberes. La respuesta que hubiera estado en carácter en los miembros del Sanedrín hubiera sido ésta: mentís, os habéis dormido y habéis dado lugar al robo del cadáver; pero pagaréis bien caro vuestra falta cuando el Presidente haga inquisición del caso. Se ve, pues, que el lenguaje atribuído al Sanedrín por el Evangelista está dictado por la suposición cristiana de la verdad de la resurrección. Además, es contra el decoro que una Corporación respetable compuesta de 72 miembros, en sesión regular, y después de madura deliberación, haya tomado el acuerdo de corromper á los guardas y sugerirles una mentira.

Finalmente el mismo escritor indica claramente que la fuente primordial de su narración es un rumor calumnioso, cuando dice: «y este rumor se esparció entre los judíos hasta el día de hoy». Verdad es que el Evangelista no extiende ese rumor á toda la historia, sino sólo á la voz de que los discípulos habían hurtado el cadáver; pero este pormenor da la clave para explicar toda la leyenda. Los judíos esparcieron esa voz calumniosa de que los discípulos habían hurtado el crdáver, y los cristianos para refutarla, inventaron la leyenda de la guardia puesta junto al sepulcro, pues apoyados en tal hipótesis, podían decir á los judíos: ¿quién os va á creer cuando decís que los Apóstoles hurtaron el cadáver, siendo así que la presencia de una guardia puesta por vosotros hacía imposible el hurto? (1).

(1) **Strauss**, ***Vie de Jésus***, **tercera secc., cap. 4, § 135, y tercera secc., cap. 1, § 112.**

La historia de los guardas tiene, por consiguiente, todos los caracteres de apócrifa, y señala visiblemente los elementos negativos del mito.

Refutación.

Siguiendo la serie de su razonamiento, refutaremos primero los argumentos filosóficos con que Strauss trata de demostrar la repugnancia de la resurrección en el concepto ortodoxo. Según el primer argumento, la proposición: un muerto ha vuelto á la vida, consta de términos dialécticamente contradictorios; porque el extremo: *volver á la vida* lleva necesariamente el concepto de no haber muerto; y el de haber muerto excluye la vuelta á la vida. De modo que, según Strauss, para volver á la vida es preciso estar vivo; y por igual razón, para volver uno en su sentido, será indispensable no haberle perdido, y para recobrar el uso de la palabra, no haber cesado un momento de hablar, pues la razón es la misma en todos los casos. En toda dialéctica no hegeliana para *volver* á un punto ó á un estado, es condición indispensable estar fuera de él; en la escuela de Hegel, por el contrario, lo es no haber salido del mismo. El otro extremo: *haber muerto*, excluye, prosigue Strauss, la vuelta á la vida. La razón ya la dió cuando se trató de la resurrección de Lázaro, y allí también la refutamos. La razón es porque con la muerte desaparece todo punto de apoyo de donde pueda asirse el Taumaturgo. Ya vimos lo inepto de tal razón.

El segundo argumento es una ampliación del primero. La imposibilidad absoluta de la resurrección es para Strauss una consecuencia del concepto mismo de alma; pero es porque el concepto que tiene del alma humana es completamente materialista, suponiéndola idéntica realmente con el cuerpo y sólo separable por abstracción. Para Strauss el alma humana no es otra cosa que, ó el conjunto de las energías vitales que obran en el hombre y tienen toda su raíz y fundamento suficiente en la misma entidad material de que consta el sér hu-

mano, ó la suprema de esas energías que reduce á la unidad y armoniza las restantes; en ambos casos la entidad del alma es un accidente ó afección de la materia. Pero si ese concepto del alma humana es erróneo, si el alma es una substancia realmente distinta del cuerpo, inmaterial, espiritual é inmortal, falta la base á los argumentos de Strauss. La cuestión, por consiguiente, está en si el alma humana es espiritual é inmortal; y todos los filósofos sensatos, aun fuera de la Iglesia católica y de la llamada ortodoxia protestante, convienen en que el concepto materialista del alma humana es directamente opuesto á la entidad de los actos intelectuales, á los caracteres del objeto de esos actos, á la índole moral, responsable, libre y capaz de bienaventuranza de la naturaleza humana y á la providencia, justicia y santidad de Dios.

El concepto materialista tiene su raíz en no distinguir entre *informar* al cuerpo constituyendo con él una naturaleza compuesta cuyos elementos se completan mutuamente, y *ser resultado* de la organización del cuerpo mismo, suponiendo erróneamente que todo principio informativo debe proceder por necesidad de la materia misma informada. Pero la filosofía no puede demostrar que el concepto de principio informativo excluye necesariamente su origen total fuera del seno de la materia informada; porque el Criador pudo muy bien crear por sí y con independencia de la materia ciertos principios ó formas destinadas á informar la materia, porque esos principios pueden poseer además de la perfección de que es capaz la materia, otra perfección superior de que no es capaz. Así que la cuestión del origen é índole de las formas debe resolverse considerando *todas* las propiedades de que están dotadas. Considerada así el alma humana vemos que en efecto, además de la perfección de que el cuerpo humano es susceptible, posee otras propiedades superiores que no puede comunicar al cuerpo, y que por su índole inmaterial demuestran que también es inmaterial é independiente de la materia el principio mismo de que son propiedades.

El tercer argumento tiene todo su fundamento en la impo-

sibilidad del milagro, y también en el concepto erróneo que se forma Strauss de la unión é influjo del alma sobre el cuerpo, suponiéndole *eficiente* cuando no es sino *informativo.* El alma vivifica sí al cuerpo, según toda la extensión de vida que éste posee, pero no por influjo *efectivo*, sino *informativo.*

Examinemos ahora los argumentos hermenéutico-críticos. Es falso que la narración de los guardas se oponga á otros pasajes evangélicos, y los que se alegan como opuestos se concilian perfectamente con la historia de los guardas y con la conducta de Apóstoles y discípulos antes y después de la pasión. Cuando los Evangelistas dicen que los Apóstoles no entendían la predicción de Jesús, no quieren decir, como supone crasamente Strauss, que no entendieran el tenor material de los términos, sino que no concebían cómo podía resucitar el que no podía morir. Los Apóstoles, como el pueblo en general, tenían la idea de que el Mesías había de vivir perpetuamente (San Juan, 12, 34), entendiendo esta vida de la vida común y ordinaria, no de la nueva vida después de la resurrección. Sobre todo no podían concebir el modo ignominioso de muerte predicho por Jesús. Si entre los pasajes donde se predice la resurrección y los inmediatos donde se refiere la impresión que producía en los Apóstoles la predicción, hubiera la contradicción que pretende Strauss, ¿no la hubieran echado de ver ni los autores ó los compiladores de los Evangelios, ni tantos varones doctos creyentes y no creyentes que han leído el Evangelio y jamás han sospechado tal contradicción?

La pregunta de los Apóstoles: *qué es resucitar de entre los muertos*, no se refiere *á la noción* misma ni de la resurrección en abstracto, ni de la resurrección universal, ni de la de Jesucristo, sino *al hecho* de esta última, y quiere decir: ¿cómo es posible que resucite, pues la resurrección supone la muerte, imposible en el Mesías? Además, la lectura del texto vulgar griego es de menos autoridad que la de la vulgata: «quid est: *cum* a mortuis resurrexerit»: τι έστι · ὅταν ἐκ νεκρῶν ἀναστῇ; como se lee en el códice D, en la ítala y el siro. La pregunta de los Apóstoles significa sencillamente: ¿qué puede ser eso de resucitar nuestro

Maestro de entre los muertos, cuando el Mesías es inmortal? El concepto de la inmortalidad del Mesías en el pueblo judío está expresado en San Juan, 12, 34.

La segunda parte, ó sea la disposición que muestran los discípulos al tiempo de la muerte del Señor, no deja de sorprender á primera vista y dar apariencia al argumento de Strauss. Pero examinadas con atención las narraciones de los Evangelistas, se desvanece la dificultad. Ya expusimos en la explicación exegética de la historia de la resurrección el sentido genuino de la narración de San Lucas, y de ella y de la de San Juan se deduce con toda claridad que es completamente falsa la suposición de Strauss de que todos los discípulos de Jesús se mostraron tan difíciles en creer la posibilidad de la resurrección, oído el relato de las mujeres. Cuando menos San Pedro y San Juan se mostraron desde luego accesibles á esa idea, y examinado con atención el sepulcro, San Juan cree inmediatamente; y San Pedro, si no cree ya decididamente entonces, al menos se muestra muy inclinado á creer (San Juan, 20, 3-10 comp. con San Lucas, 24, 12). Es probable que otros Apóstoles estuvieran en la misma disposición. Este solo hecho basta para anular la dificultad de Strauss; si algunos discípulos, oído el primer relato de las mujeres se muestran dispuestos á creer, es imposible decir que la actitud difícil y aun obstinada de los demás demuestre que Jesús no había predicho su resurrección; pues en los otros discípulos y en las mujeres aparece, es verdad, bastante dificultad; pero la cuestión se reduce á examinar si tal actitud puede conciliarse con las predicciones de Jesús. Para resolver la cuestión debe tenerse presente: 1.° Que el Evangelio no dice que las predicciones se hicieran á todos los discípulos, sino á solo los doce Apóstoles (cfr. San Mateo, 16, 21 y siguientes; 17, 21 y siguientes; 20, 17 y siguientes; San Marcos, 8, 31 y siguientes; 10, 33 y siguientes; San Lucas, 18, 31 y siguientes). No queremos decir que los demás y las mujeres no tuvieran noticia de esta predicción; pues lo contradice San Lucas, 24, 6.7. Pero es indudable que debió ser muy distinta la impresión que hizo en los Apóstoles la predicción oída de los

labios del mismo Jesucristo, de la que hizo en los demás que sólo la supieron por intermediarios, como fueron los demás discípulos y las mujeres. 2.° Aunque los Apóstoles entendieron perfectamente lo que quería decir el Señor (San Mateo, 16, 22), sin embargo tenían suma dificultad en comprender cómo podía verificarse; por consiguiente, una vez que vieron que Jesús había muerto, no es extraño, sino muy natural y conforme á sus conceptos y nociones que hallaran suma dificultad en concebir la resurrección, por más que no perdieron la fe en el carácter mesiánico de su Maestro. 3.° Y sobre todo. Es difícil formarse una idea exacta del estupor que debió producir en Apóstoles y discípulos y de la postración en que debió sumirlos la pasión y muerte del Señor, rodeada de todas sus circunstancias de tanta afrenta, de la impotencia aparente de Jesús ante las provocaciones de sus enemigos (San Mateo, 27, 39 y siguientes) y del abandono en que momentáneamente le deja la divinidad. ¿Qué extraño es que ante un infortunio tan inmenso, ante una catástrofe y desenlace tan incomprensible desmayarán un momento los discípulos, vacilara su fe y aun algunos se creyesen víctimas de un engaño (San Lucas, 24, 21)? La experiencia nos enseña que en momentos de amargura y prueba muy inferiores al de los discípulos en esta ocasión, la fe más robusta vacila, la constancia más animosa y firme titubea, y ó no acierta á pensar en motivos de consuelo y en las promesas de Dios, ó si piensa en ellos, la claridad con que aparecían en tiempos de bonanza palidece, su fuerza y vigor consolatorio languidecen y se anublan ante una experiencia que parece ser una refutación sarcástica de la eficacia de tales motivos y de tales promesas.

Tenían los discípulos, es verdad, pruebas muy fuertes en favor de la dignidad de su Maestro; pero como al cabo esas pruebas no eran tan evidentes que no dejaran lugar á dudas y vacilaciones aunque imprudentes, y á estas dudas se agregaba el triunfo aparente de los enemigos de Jesús, no es de extrañar que por un momento vacilaran y titubeara su fe. Un espíritu que sea justo apreciador de las cosas no sólo no hallará mo-

tivo de sorpresa en las vacilaciones de muchos, sino por el contrario, en la esperanza de algunos, como San Juan y San Pedro, encontrará la prueba más palpable de que los Apóstoles no pudieron menos de haber visto en la vida de Jesús fundamentos incontrastables en favor de su dignidad, y sobre esto, de haber escuchado la predicción de su resurrección.

Dirá alguno: pero, ¿y las mujeres? En ellas no aparecen señales de ese estupor y turbación que se supone, y sin embargo, ni al ir al sepulcro les pasa por el pensamiento que Jesús ha de resucitar, ni cuando hallan volcada la piedra (San Juan, 20, 2), ni aun pasado espacio de tiempo (ibid, 20, 13) discurren que habrá resucitado. El autor del tercer Evangelio, es verdad, trata de eludir la contradicción que incluye tal disposición de ánimo con las predicciones de Jesús, diciendo que las mujeres *no se acordaban* de esas predicciones (Luc., 24, 6, 7.) Pero, ¿cómo es posible que no se acordaran, sobre todo, después de haber visto volcada la piedra y vacío el sepulcro? Antes de proponer una explicación positiva, debemos observar lo que arriba indicamos, á saber, que la actitud de San Pedro y San Juan destruyen por completo la hipótesis de que Jesús no predijera su resurrección. Esto sentado, trátase únicamente de la conciliación de dos hechos igualmente ciertos: de la predicción de Jesús y la actitud de las mujeres. Tres circunstancias explican satisfactoriamente esa actitud. La primera es que ellas no oyeron directamente la predicción de boca de Jesús, sino por medio de los Apóstoles, y como estos mismos tenían una idea confusa de la resurrección, no es extraño que en las mujeres resultara esta idea todavía más confusa, y que por tanto no la esperasen cuando se dirigían al sepulcro. La segunda es que con la vista de lo que tenían presente quedaran atónitas sin acertar á discurrir atinadamente. Esta circunstancia combinada con la anterior, explica suficientemente cómo no les ocurrió la idea de la resurrección. Por una parte, cuando por medio de los Apóstoles tuvieron noticia de la predicción, ésta vino á su conocimiento acompañada de la opinión que de ella se habían formado los Apóstoles, es decir,

como de un acontecimiento casi quimérico ó muy enigmático. De aquí nació, naturalmente, el que no se grabara en su alma como una esperanza fundada, sino que se desvaneciera como sucede con aquellas ideas que miramos como quiméricas y de las que no nos damos una cuenta exacta. Pero sobre estas dos circunstancias, debe tenerse en cuenta otra más principal. Es natural que cuando oyeron la predicción de la resurrección, si por ventura penetró en su alma, la miraran como un triunfo visible de Cristo, y así se la imaginaran rodeada de esplendor y gloria exterior, de tal modo, que Cristo al resucitar apareciese circundado de gloria en el lugar mismo de la sepultura ó en Jerusalén á la vista del pueblo. Nada de esto descubrían, sin embargo, en el aparato que tenían delante. La piedra del sepulcro estaba volcada; pero allí no aparecía Jesús glorioso, ni en derredor se percibía indicio alguno que anunciase tal triunfo: los ángeles estaban, es verdad, presentes, pero no aparecían como tales ni su número correspondía al que pudiera esperarse de la celebridad que hubieran de festejar: en la ciudad tampoco se percibía signo alguno ni conmoción extraordinaria que indicara un suceso extraordinario: ¿qué extraño es, pues, que bajo las impresiones tristísimas del viernes, no se excitara en las mujeres la idea de la resurrección?

Cuando San Juan dice que hasta que vieron el sepulcro vacío no habían entendido la Escritura que predice la resurrección, no significa que la única fuente de donde podían tener noticia de aquel suceso fuera la Escritura, sino lo que quiere decir es que como por una parte no habían entendido las predicciones de Jesús y por otra tampoco percibían el sentido de los vaticinios de la Escritura, no era extraño que hasta entonces no creyeran. No hay, pues, en la conducta de los discípulos de Jesús, fundamento alguno suficiente para poner en duda sus predicciones acerca de la resurrección.

En las palabras del Señor á los judíos: «destruid este templo, etc....», aunque algunos como Schanz (1) dicen que no es

(1) Comment. über das Evang. d. heil. Joann, sobre el pasaje 2, 19.

necesario que Jesús acompañara su enunciación con signo alguno ulterior, porque hubiera sido inútil, tanto para los judíos como para los discípulos; Toledo, sin embargo, opina ser cierto que debió acompañarlas ó con algún gesto ó con la inflexión de la voz: y en efecto esto es necesario para la suficiente significación objetiva que debe tener la sentencia; prescindiendo de la inteligencia de los oyentes. Por lo demás, no era preciso que Jesús hablara de manera que le entendieran de hecho y pudo usar un lenguaje enigmático reservando para otra ocasión descubrir su significado. Por lo que toca al signo de Jonás, la diferencia entre San Lucas y San Mateo está simplemente en que el primero se limita á enunciar la semejanza entre Jonás y Jesús para ninivitas y judíos respectivamente, sin descender á exponer el modo cómo Jonás y Jesús han de ser una señal, pero San Mateo expone el modo mismo. El milagro de Jonás detenido tres días en el vientre de la ballena y restituído á la luz sirvió á los ninivitas de testimonio confirmativo de la verdad del vaticinio del Profeta, y la detención de Jesús en el seno de la tierra y su resurrección al cabo de tres días, son la señal que Jesús ofrece á los judíos de su misión divina.

La razón que alega Strauss para eliminar la explicación de San Mateo, es ridícula y nula después de la refutación que precede.

Los demás Evangelistas omitieron la prueba del testimonio de los guardas, ya por no ser necesaria, ya porque no escribieron, como San Mateo, en Palestina y para los judíos, entre quienes corría el embuste inventado por el Sanedrin, que convenía desvanecer. La prueba de los guardas de suyo era poco eficaz, pues era difícil comprobar la verdad de su testimonio por muchas razones, y por esta causa la omiten los Evangelistas, fuera de San Mateo. De la narración de los Evangelistas no se deduce que las mujeres no tuvieran noticia de la guardia; y su dificultad sobre la remoción de la losa, y no para poder entrar á ungir al Señor están muy en su lugar, aun supuesta la guarda, pues el oficio de ésta no era ni prohibir la entrada al sepulcro, ni ayudar positivamente á los visi-

tantes, sino velar por la conservación del cadáver. El argumento siguiente es obra exclusiva del odio y mala fe de Strauss. No sólo no se descubre cosa alguna que no esté en carácter en los que intervienen en el caso, sino que, examinando éste con atención, se ve que apenas puede concebirse que obraran de otro modo. Pilatos obra como al negarse á cambiar el título de la cruz; pues José de Arimatea y Nicodemus no eran de los que por envidia habían entregado á Jesús, y con quienes estaba irritado, sino al contrario, discípulos de Jesús á quien quería favorecer. De la conducta del Sanedrín ya tratamos al exponer la historia evangélica de este suceso, á donde nos remitimos.

El último argumento es una pura calumnia. De la narración de San Mateo no se sigue que el origen de la historia de los guardas fuese la voz calumniosa esparcida por los judíos contra los discípulos de Jesús. Lo que sí se sigue es que esa voz fué la causa principal por la que el Evangelista insertó la historia, pues, como dijimos, se ordena principalmente á refutar la calumnia del Sanedrín; pero no con otra calumnia, sino con la verdad de los hechos.

B. *Testimonio de las mujeres.*

La narración perteneciente á las mujeres en la historia de la resurrección puede dividirse en tres partes: Primera, antes de llegar al sepulcro; segunda, en el sepulcro y de vuelta para la ciudad, y tercera, nuevas que dan á los Apóstoles. Las narraciones de los cuatro Evangelistas sobre el testimonio de las mujeres están—dice Strauss—tan llenas de contradicciones en los tres puntos que su historia comprende, que es imposible admitir el carácter histórico de las cuatro. Respecto al primer punto hay contradicción en cuanto al fin atribuído á las mujeres, al número de éstas y al tiempo en que van. Al fin, pues, mientras un Evangelista atribuye á las mujeres el fin de visitar el sepulcro, otro les atribuyen el de embalsamar el cadá-

ver. Mayor es la contradicción por lo que toca al número de ellas. Según San Lucas son lo menos cinco, pues además de nombrar á tres, dice que sobre ellas había *otras* (24, 10); según San Marcos son tres (16, 1); San Mateo las reduce á solas dos (28, 1), y finalmente, San Juan habla de una sola: la Magdalena (20, 1). Con respecto al tiempo, según el segundo Evangelista van ἀνατείλαντος τοῦ ἡλιοῦ: salido ya el sol. Según el cuarto, σκοτίας ἔτι οὔσης: cuando aún no había amanecido.

Pasando al segundo punto, tampoco están de acuerdo los Evangelistas en el número, actitud de los ángeles y lugar preciso de su aparición. Según el primero y segundo Evangelios, el ángel es único; según el tercero y cuarto, son dos; según el primero, segundo y cuarto, el ángel ó los ángeles están sentados; según el tercero, de pie. Según el primer Evangelio, el ángel está fuera del monumento é invita á las mujeres á entrar en él; según los demás, no ven las mujeres á los ángeles sino después de penetrar en el monumento. Pero la principal discordancia está en el tercer punto. Según el segundo Evangelio, las mujeres *á nadie* dan parte del anuncio y mandato del ángel; según los demás, dan á los discípulos noticia de lo acaecido en el sepulcro. Según el cuarto, *sólo* anuncian las mujeres, como resultado de su primer viaje, que el sepulcro está vacío, sin añadir nada de aparición de ángeles; según el tercero, anuncian además la aparición de los ángeles; según el primero, añaden sobre ambos anuncios el de la aparición de Cristo. Además, según el segundo Evangelio, oídas las nuevas de las mujeres, ningún discípulo da crédito á la narración; según el tercero, va solo Pedro; según el cuarto, Pedro y Juan.

Las tentativas de conciliación han sido completamente infructuosas y se han estrellado contra la circunstancia de que, según el primer Evangelio, v. gr., el ángel habla con las mujeres desde fuera del monumento y las invita á penetrar en él, mientras el segundo, tercero y cuarto dicen expresamente que sólo vieron á los ángeles después que hubieron entrado; igualmente no ha podido el armonismo conciliar á los dos primeros

Evangelistas con el tercero cuando los primeros dicen que el ángel era uno y el tercero que eran dos; ni al tercer Evangelista con el cuarto cuando aquél supone que el viaje de Pedro es *después* que las mujeres cuentan la aparición de los ángeles, y éste le coloca antes de dicha aparición. Es, pues, imposible que las cuatro narraciones representen la historia genuina de la resurrección, y es absolutamente necesario concluir que á lo más alguna de ellas puede representar la relación primitiva, y por ella deben rectificarse las demás.

Pasando ya á este examen, todos deben convenir en que la descrita en el primer Evangelio evidentemente no presenta este carácter: 1.°, porque supone que las mujeres presenciaron la elevación de la losa, lo cual no puede ser verdad, pues de serlo, era imposible que la memoria de este hecho fundamental desapareciera de la tradición y no la consignaran los Evangelistas posteriores; 2.°, porque dice que Jesucristo apareció á las mujeres antes de llegar á la ciudad, circunstancia imposible, pues esa aparición no obedecía á otro objeto que á inculcar de nuevo el encargo hecho ya á las mujeres por los ángeles de anunciar á los discípulos la resurrección. No puede decirse que tenía además el fin de aumentar el gozo de las mujeres; pues éste era ya muy grande con sola la visión y coloquio de los ángeles.

Muchos se inclinan á conceder la prerrogativa de original á la narración del cuarto Evangelio por ser debida á la pluma de San Juan, como lo demuestra invictamente, dice Lücke, la expresión ἄλλος μαθητής característica de sólo este Evangelista; y lo confirma el tercer Evangelio cuando después de referir el viaje de Pedro al sepulcro, viaje que según todo el contexto, es el mismo de que habla San Juan, insinúa claramente en el v. 24, que San Pedro no se dirigió al sepulcro sin compañero, confirmando así la verdad de la narración de San Juan.

Pero tampoco esto puede admitirse, porque precisamente la expresión citada hace sospechar que la narración del cuarto Evangelio no es la primitiva, sino una variante de ella y posterior á la misma, pues esa expresión demuestra que la narra-

ción va encaminada á poner á Juan por encima ó al igual con Pedro en las circunstancias de primer testigo entre los Apóstoles de la resurrección de Jesús y por consiguiente da derecho á sospechar que en realidad no fué así y que esa narración representa una modificación del relato primitivo según el cual Pedro se dirigió al sepulcro sin compañero. Esta sospecha se ve confirmada por la comparación de los relatos de San Juan y San Lucas; pues ella demuestra que el del último representa una versión diversa de aquel acontecimiento y que San Pedro fué al sepulcro sin la compañía de San Juan; pues es demasiado claro que en el v. 12, Pedro en la mente del escritor aparece como único visitante del sepulcro entre los Apóstoles. El v. 24 se refiere no á la ida de Pedro y Juan sino á la de los otros discípulos que posteriormente hicieron el mismo viaje; de lo contrario habría contradicción entre los versículos 12 y 24, pues como se ha dicho, es sobrado claro que en la narración del v. 12, Pedro no tiene compañeros de expedición. Por consiguiente ni el primero ni el cuarto Evangelio representan la narración genuina del hecho de la resurrección.

Examinemos la narración de San Marcos. Pero ésta es un tejido de incoherencias, imposible en un testigo bien informado y que escribe sobre las fuentes primitivas. En efecto, en el v. 9, Jesús se aparece á la Magdalena sola: esta aparición no puede colocarse según la narración precedente (1-8) ni junto al sepulcro, ni á la vuelta hacia la ciudad: no junto al sepulcro, pues todo lo acaecido junto al sepulcro se termina con la aparición y coloquio de los ángeles; no de vuelta á la ciudad, pues en ese camino la Magdalena va acompañando á las demás mujeres, y según San Mateo la aparición es común á todas ellas.

Resta la narración de San Lucas. Esta no presentaría dificultad especial, pero tiene con las demás un elemento sospechoso que es la aparición de los ángeles, los cuales nada tienen que ver en esta narración. No pueden ser introducidos para el oficio de levantar la losa, porque, como ya objetaba Celso, el Hijo de Dios no necesitaba tal ayuda: no para dar la

noticia á las mujeres y encargarles llevaran la nueva á los Apóstoles; pues según San Mateo y San Juan, Jesús mismo se aparece para este objeto. La aparición de los ángeles constituye, pues, una pura decoración dramática indigna de la Majestad de Dios. Luego nos vemos precisados ó á reducir la aparición á proporciones puramente naturales como lo hace el racionalismo, lo cual sin embargo es imposible, ó á admitir que la narración representa no una historia real, sino un mito formado por tradición con el transcurso del tiempo (1).

Refutación.

En la historia de las mujeres halla Strauss numerosas contradicciones; pero que bien examinadas, lo son únicamente en la imaginación del objetante. Descubre en primer lugar una contradicción en el *fin* atribuído á las mujeres en su ida al sepulcro, pues mientras un Evangelista les atribuye el de visitar el sepulcro, otros dicen que fueron á embalsamar el cadáver.—¡No puede negarse que la dificultad es apremiante: era imposible en un mismo viaje visitar el sepulcro y embalsamar el cadáver!—Las demás dificultades pertenecientes al primero y segundo punto de los tres en que hemos dividido la narración, están resueltas en la exposición de la historia. Lo mismo sucede con el primer grupo de las pertenecientes al tercer punto. En el segundo grupo ya demostramos no ser verdad que ningún discípulo diera crédito á las mujeres cuando estas anuncian la resurrección, y también expusimos el sentido genuino de la narración de San Lucas sobre los avisos traídos á los discípulos acerca de los sucesos del sepulcro en aquella mañana, su número, orden y personas á quienes se hicieron, y no es necesario repetirlo aquí nuevamente. Cae, pues, por su base cuanto sobre el supuesto de imagina-

(1) Strauss, *Vie de Jésus*, Secc. 3, cap. 4, § 135.

rias contradicciones edifica Strauss, y bien pudiera omitirse la refutación del razonamiento ulterior que propone para ir deshaciendo el valor de cada una de las narraciones. Sin embargo, iremos refutando sus argumentos. Los dos que propone contra el origen contemporáneo á los hechos de la narración de San Mateo, son nulos. El primero, porque San Mateo no dice que las mujeres presenciaran la ablación de la losa, y porque aunque la presenciaran, no era necesario que lo refirieran todos los Evangelistas, pues no se propusieron hacer una relación que abrazara todos los pormenores del suceso. También es nulo el segundo argumento, porque bien pudo Jesucristo tener varias razones para aparecerse á las mujeres, como era aumentar su gozo, premiar su diligencia, acrecentar su fe, y estimularlas más y más á que dieran la noticia á los Apóstoles.

No valen más los que aduce para negar el mismo carácter á la narración de San Juan, pues el doble fundamento de Strauss, que es la expresión ἄλλος μαθητής, y la contradicción entre la narración de aquel Evangelista y la de San Lucas, es insubsistente. La expresión de San Juan: αλλος μαθητος sólo puede dar margen á la sospecha de Strauss, cuando el lector se halla obcecado por el odio y prevenido con el designio premeditado de encontrar dificultades contra el valor histórico de los Evangelios. ¿Qué fundamento hay para suponer en el autor del cuarto Evangelio el empeño de igualar á San Juan con San Pedro, cuando precisamente éste aparece en toda la serie del Evangelio constantemente superior á aquél, tanto en la adhesión de Pedro á Cristo, como en la de Cristo á Pedro? O las prerrogativas que Cristo concede á Pedro y se refieren en este mismo Evangelio fueron realmente concedidas á Pedro ó no lo fueron. Si no lo fueron, ya que el autor del cuarto Evangelio se proponía ensalzar á Juan enfrente de Pedro, debiera haber deshecho el error de que Pedro fuera preferido por Cristo en tan alto grado, como es la colación del primado. Y si lo fueron, al consignarlas en su escrito el autor del libro pudiendo omitirlas como las omiten los autores del segundo y

tercer Evangelio, da una prueba evidente de que no le animaba el empeño de deprimir á San Pedro. Cuán lejos estuviera el autor de semejante pensamiento, lo demuestra el hecho que él sólo refiere de haber dicho Jesús á Pedro en el momento en que le admite por discípulo, que sería llamado *Kefas*, aludiendo á la dignidad suprema que pensaba conferirle.

La contradicción entre San Juan y San Lucas en la historia de la ida al sepulcro es quimérica: San Lucas hace mención de sólo Pedro en el v. 12, porque quiere preparar la narración del v. 34, es decir, la aparición á San Pedro, para la cual bastaba mencionar á éste sin hacer memoria de San Juan. En el verso 24 se trata del mismo viaje, como lo demuestra la circunstancia de *haber hallado el sepulcro como decían las mujeres*, lo que indica *el primer viaje* hecho á consecuencia de los informes de aquellas; ni hay contradicción alguna, porque en la primera parte (1-12) habla San Lucas, en el v. 24 hablan los discípulos de Emaús, los cuales no tenían el designio de San Lucas que dijimos.

Si Strauss se empeña en que los del v. 24 son otros discípulos sin Pedro, esa aserción es una refutación de lo que con tanto empeño pretendió demostrar más arriba, á saber, que ninguno de los discípulos creyó el relato de las mujeres; pues no ya Pedro sólo, sino otros también lo creyeron.

Tampoco en la narración de San Marcos hay las incoherencias que pretende Strauss: la aparición á Magdalena debe colocarse, como consta por el cuarto Evangelio, junto al sepulcro, y en esto no hay dificultad, porque desde el v. 9 San Marcos pretende reunir en un grupo todas las apariciones de Jesucristo, y por esa causa no habla de ésta á la Magdalena en la narración precedente. El modo de impugnar la narración de San Lucas es pueril y ridículo; si los ángeles nada tienen que hacer en la narración de San Lucas, tampoco en los demás Evangelistas, pues también respecto de ellos es verdad lo que se opone como dificultad. Además, si San Lucas hubiera omitido la narración de los ángeles, diría Strauss que no convenía con todos los demás; esta disposición es pueril.

No puede alegarse razón alguna sólida por la cual no pudiera aparecerse Cristo á las mujeres después de la aparición de los ángeles.

C. *Testimonio de los Apóstoles.*

Contra el valor de este testimonio opone Strauss el razonamiento siguiente:

El testimonio de los Apóstoles sobre la resurrección de Jesús se funda en las apariciones que recibieron del resucitado. Los cuatro Evangelistas refieren esas apariciones, y San Lucas y San Juan con mucha extensión. Pero estas narraciones, ¿nos suministran un testimonio en cuya certidumbre podamos descansar tranquilos, ó por el contrario, presentan también caracteres que las privan de autoridad histórica?

Comparando entre sí las narraciones del primero y segundo Evangelio por un lado, con las del tercero y cuarto por otro, desde luego salta á los ojos una contradicción palmaria: los primeros ponen en boca de los ángeles y de Jesús mismo, el encargo transmitido á los Apóstoles por medio de las mujeres de ir inmediatamente á Galilea para ver allí á Jesús, y además, el primer Evangelio coloca efectivamente en Galilea la primera aparición. San Juan no dice una palabra sobre el encargo de ir á Galilea, y las dos apariciones que refiere tienen lugar en Jerusalén, aunque en el Apéndice (cap. 21), refiere otra aparición como acaecida en Galilea. San Lucas, no sólo no refiere mandato de ir á Galilea, sino que por el contrario, en la aparición á los Apóstoles el día mismo de la resurrección, Jesús les prohibe salir de Jerusalén y les manda que allí esperen la venida del Espíritu Santo. De aquí resultan dos contradicciones: primera, que Jesús al mismo tiempo manda á sus discípulos que vayan á Galilea, y que no vayan sino que se queden en Jerusalén. Segunda, Jesús dice á sus discípulos que vayan á verle á Galilea, y tiene intención de aparecérseles el mismo día en Jerusalén. Si es verdad lo que refiere San Lucas que Jesús, apareciendo á los Apóstoles en Jerusa-

lén el día de la resurrección, les prohibe salir de la ciudad, no puede menos de ser falso lo que refiere San Mateo, del mandato de ir á Galilea para verle allí, y viceversa; si es verdad este último extremo, no puede menos de ser falso el primero.

La solución dada por la armonística de que la orden de que habla San Lucas 24, 49, no fué dada el día de la resurrección, sino cuarenta días más tarde como lo dice expresamente el mismo escritor en otra obra (Hechos, 1, 3-4), no tiene valor alguno; porque si puede existir contradicción entre dos escritores del Nuevo Testamento, ¿por qué no podrá existir entre dos escritos de un mismo autor, redactados en muy diversos tiempos, y cuando para la redacción del segundo, pudo contar con informaciones más completas? Más razonable es esta explicación que la de suponer un intervalo de cuarenta días entre Luc. 24, 43 y 24, 44 que no permiten tal separación.—Además; si es verdad que Jesús envía á sus discípulos la orden de ir á Galilea para verle resucitado como lo dicen el primero y segundo Evangelista, no puede menos de ser falso que Jesús se aparezca en Jerusalén el día mismo de la resurrección como lo refiere el tercero y el cuarto, y viceversa; si el segundo miembro es verdad, no puede serlo el primero. Porque al dar Jesús aquella orden, no tiene intención de aparecérseles en Jerusalén, como si uno me dice: Ve á Roma á ver al Papa, es imposible que ese mismo juzgue simultáneamente que el Papa ha de venir primero al lugar de mi residencia. Ningún amigo da á su amigo la cita para un punto donde tendrá la dicha de verle, si tiene intención de irle á visitar antes á su misma casa.

Diráse quizá que Jesús cambió de intención, pero tal mudanza no cabe en la persona de Jesús. Y aun suponiendo que la cambiase, ¿cómo es que ningún Evangelista hace mención de tal cambio, sino que todos hablan cada uno según su hipótesis, Mateo suponiendo que Jesús no debía dejarse ver sino en Galilea, Lucas y Juan como si ningún encargo hubiera hecho de ir á Galilea? Por eso también el segundo Evan-

gelio habla de tal modo en las dos partes del cap. 16, 1-8 y 9-16, que se ve que no supo conciliar la orden de ir á Galilea que encontró en el primer Evangelio con las apariciones subsiguientes verificadas en Jerusalén, que halló en el relato de San Lucas, y así insertó las dos partes informes é incoherentes como las halló en sus fuentes. Tenemos, por tanto, dos versiones enteramente contrarias de un mismo acontecimiento; por un lado la del primer Evangelio, por otro la del tercero y cuarto, y en parte la del segundo: estas dos versiones no pueden simultáneamente ser históricas; sino á lo más una de ellas, y resta examinar cuál presenta los caracteres de tal con preferencia á la otra.

Para determinarlo, observemos que los tres sinópticos tienen un elemento común, que es la mención que de Galilea hacen los ángeles aunque de diverso modo en su coloquio con las mujeres. San Mateo y San Marcos la mencionan como lugar donde han de ver á Jesús, San Lucas como lugar donde fué hecha la predicción de la resurrección. Esta discordancia da fundamento para sospechar que en la narración primitiva se mencionaba á Galilea de una de las dos maneras solamente, y que más tarde la tradición confundió las nociones é hizo ó del lugar de la predicción el de la aparición ó al contrario: cuál de los dos extremos debe de elegirse, ha de resolverse por la mayor ó menor conexión que cada uno de dichos extremos guarda con el contexto. Es evidente, que así mirada la cuestión, es mucho más conforme al contexto de la narración la versión que hace de Galilea el lugar de la aparición futura; porque lo que en dicho contexto es de capital importancia es saber dónde se dejará ver Jesús, no dónde hizo la predicción. Luego, la narración primitiva está representada en San Mateo y San Marcos, la de San Lucas representa aquel estadio de la tradición en el que han prevalecido los relatos de apariciones de Jesús en Judea sobre los de Galilea, y esta preponderancia hizo que en la narración primitiva se sustituyese la noción de Galilea, lugar de la predicción, á la de Galilea, teatro de las primeras apariciones.

El examen comparativo hecho en el análisis precedente se funda en un pormenor aislado que es la mención de Galilea.

Pero á la misma conclusión nos conduce el examen comparativo del argumento principal de ambas narraciones. Las apariciones del día de la resurrección en Jerusalén, referidas por San Lucas y San Juan son de tal eficacia para demostrar la verdad del hecho de la resurrección, que de haber tenido lugar en realidad, es imposible que ó fueran ignoradas desde un principio en Galilea, ó se hubiera perdido más tarde su memoria en la tradición cristiana de dicha provincia, ó un Evangelista que escribiera en ella las hubiera podido omitir. Y sin embargo, alguno de estos tres miembros sería preciso admitir si el primer Evangelio representase una época posterior al tercero y cuarto. Luego la narración primitiva está representada, no en el tercero y cuarto Evangelio, sino en el primero; y las apariciones referidas en estos otros dos no pueden ser hechos reales. Por el contrario, es muy fácil de explicar el origen de las narraciones de San Lucas y San Juan, donde ó se omiten ó se ponen en lugar secundario las apariciones de Galilea, si dichas narraciones son posteriores á la primitiva de San Mateo. 1.º Porque es obvio que habiendo tenido lugar la resurrección en Jerusalén, los cristianos creyesen que había aparecido inmediatamente en aquella ciudad. 2.º También es obvio el creer que la resurrección de Jesucristo debía ser demostrada verdadera en el lugar mismo donde ocurrió su muerte. 3.º Finalmente, con tales apariciones se resolvían las objeciones contra la resurrección mejor que con apariciones en lugares lejanos. Una vez que la tradición comenzó á imaginar y dar importancia á estas apariciones en Jerusalén, era consiguiente que la perdieran las apariciones en Galilea, de modo que, ó desapareciese su memoria, ó tuviesen lugar subalterno en las tradiciones cristianas; en cuyo caso es natural que los Evangelios que se escribieran durante esos períodos fueran una expresión fiel del estado de la tradición cristiana en ese tiempo; y esto es puntualmente lo que sucede con el tercero y cuarto Evangelio.

Según la discusión que precede, atendida la circunstancia del lugar donde tuvieron lugar las apariciones de Jesús resucitado, la versión del primer Evangelio presenta más garantías de verosimilitud que las del tercero y cuarto. Pero resta examinar si esa ventaja sobre el tercero y cuarto Evangelio va acompañada de tal certidumbre absoluta que podamos tener por históricamente cierto el hecho de la resurrección, ó si presenta, por el contrario, tales caracteres que también en esa narración aparezcan los caracteres negativos del mito. Entrando en este examen y comparando entre sí las diferentes apariciones que refieren los cuatro Evangelistas y San Pablo, 1.ª Cor. 15, 5 y siguientes, vemos que el tiempo y otras circunstancias designadas por cada uno de los escritores, como correspondiente á la aparición ó apariciones que refiere, es inconciliable con las circunstancias que para las mismas apariciones señala el otro; por ejemplo, uno señala como la primera aparición una que según otro ú otros es imposible lo sea; así, San Mateo señala como la primera de las apariciones á los Apóstoles la del monte en Galilea, la cual evidentemente no puede ser tal según San Lucas y San Juan; otro designa como la última, otra que, examinadas las demás narraciones, es imposible que sea la última; por ejemplo, San Juan señala como la última la aparición á orilla del lago de Genesaret, pues se despide Jesús de sus discípulos; y sin embargo, es imposible que lo sea según San Marcos y San Lucas, los cuales ponen la última en Jerusalén. Y en general, cada uno de dichos escritores procede en su narración sin tener en cuenta para nada las narraciones de los demás. Luego es evidente que tales narraciones, sin excepción alguna, no son más que la expresión de rumores inciertos y vagos que de ningún modo pueden representar una relación fiel y exacta de los hechos, procedente de testigos idóneos. Queda, no obstante, una dificultad: el pasaje de la Epístola primera á los corintios, incontestablemente auténtica y escrita hacia el año 59, esto es, menos de treinta años después de la muerte de Jesús.

Según dicho pasaje, es necesario creer que muchos miem-

bros de la primera comunidad cristiana que aún vivían, y entre ellos los Apóstoles, estaban convencidos de que habían tenido apariciones de Jesucristo. Resta averiguar si de aquí se sigue que esas apariciones fueron ó no reales. El análisis atento de las narraciones de los Evangelistas y de San Pablo (1, Cor. 15, 15 y sigg.) demuestra que no sólo no es necesario pero ni aun posible admitir apariciones objetivas. En efecto, los Evangelistas llaman á las manifestaciones de Jesús apariciones = φανερωσεῖς, dicen que Jesús *se dejaba ver* οφθη, que *tomaba diferentes formas* como en la aparición á los discípulos de Emaús y á la Magdalena; y si bien es verdad que San Lucas y San Juan dicen que los Apóstoles *palparon* las manos, los pies y el costado de Cristo, ellos mismos, sin embargo, destruyen sus afirmaciones al decir ó que penetró á través de cuerpos sólidos ó que aparecía y desaparecía instantáneamente haciéndose invisible; pues si era tangible, oponía resistencia; si atravesaba cuerpos sólidos, no la oponía; si estando presente se le veía, era visible; si estando presente no se le veía, era invisible.

Además, San Pablo coloca la aparición de Jesús á sí en el mismo rango que las hechas á los Apóstoles; luego supone que estas últimas fueron de la misma naturaleza que aquélla: ahora bien; la aparición á San Pablo, como lo han demostrado Eichhorn y Ammon, no fué objetiva y real, sino subjetiva é imaginaria, producida por el estado de exaltación á que le habían conducido sus luchas interiores entre el celo judaico por una parte y por la otra la persuasión del carácter mesiánico de Jesús y de la consiguiente inocencia de los cristianos, principalmente por la constancia de Esteban, persuasión que le estimulaba continuamente en su conciencia y acabó por prevalecer. Esa violenta crisis tomó en el interior fogoso y ardiente de Saulo la forma de una cristofanía (1). Las

(1) Aunque Strauss admite las conclusiones de Eichhorn en lo sustancial, á saber, que la aparición de Cristo á Saulo fué una pura alucinación de éste, no admite, sin embargo, como Eichhorn el carácter his-

demostraciones que preceden hacen ver hasta la evidencia los caracteres negativos del mito en la narración de la resurrección de Jesucristo ó su imposibilidad histórica. Resta explicar los caracteres positivos exponiendo el origen razonado de esas narraciones cuales las poseemos.

Para esto basta tener presente la situación y la disposición moral de los discípulos de Jesús después de su muerte. En los tres años que estuvo con los Apóstoles había engendrado y arraigado profundamente en ellos la persuasión de que él era el Mesías. A su muerte, el primer afecto que se excitó en el ánimo de los Apóstoles fué el de un profundo abatimiento que estuvo á punto de aniquilar en ellos la idea mesiánica sobre Jesús (Luc. 24, 21); pero pasado ese primer estupor y comenzando á reobrar la idea mesiánica, experimentaron la necesidad psicológica de disipar la contradicción entre el carácter mesiánico que atribuían á Jesús y su pasión y muerte ignominiosa. Esta necesidad condújoles necesariamente á investigar si por ventura la noción del Mesías en el Viejo Testamento lejos de excluir incluía por el contrario el carácter de la pasión y muerte ignominiosa, y fácilmente creyeron hallar esta inclusión en varios pasajes poéticos, sobre todo en Is. 53 y en el Ps. 22 (1). Una vez adquirida la persuasión de que el Mesías debía morir ignominiosamente, Jesús después de su muerte no era perdido para ellos, sino que había entrado en un estado de gloria desde donde les acompañaría invisiblemente hasta el fin del mundo. Pero desde el seno de esta

---

tórico de las circunstancias que acompañan al relato de los Hechos Apostólicos. Según Baur, las apariciones no son más que una expresión figurada de la aparición invisible de Jesús en la persona del Espíritu Santo.

(1) No se ve claro si Strauss quiere decir que en esos pasajes vieron directamente la descripción profética del Mesías, ó sólo indirectamente, en cuanto que aquellos pasajes tratan, sí, directamente de otros personajes santos, pero que son sombras del Mesías y, por consiguiente, que en éste se había de verificar todo aquello en mayor escala. Parece que la mente de Strauss es esta última.

mansión esplendorosa, ¿podía dejar de dar conocimiento de sí á los suyos? Y si sus ojos hasta entonces cerrados, se abrieron para conocer la verdadera noción del Mesías y si sus corazones estaban abrasados (Luc. 24, 15.32.45) de un entusiasmo extraordinario, necesariamente debían atribuir este cambio á la influencia de Jesús glorioso y aun mirarle como un discurso dirigido á ellos por él (Luc. 24, 45). Dada esta disposición, no es extraño que esos sentimientos se exaltasen, sobre todo en las mujeres, hasta transformarlos en visiones subjetivas, mientras que la presencia de una persona desconocida, combinándose con aquella disposición interior, dábales fundamento para transformar en objetivo lo que era puramente subjetivo. Del mismo modo, en ese estado de gloria en que suponían á Jesús, su cuerpo no podía ser presa de la corrupción en el sepulcro y de aquí el concepto de la resurrección corporal y la aplicación del Salmo 15 á Jesús (Act. 2, 27). Finalmente, á la misma conclusión les conducía también la idea, ya antigua entre los Apóstoles lo mismo que entre los judíos de que el Mesías vive eternamente (San Juan 12, 34) (1).

Ocurre desde luego una dificultad: ¿cómo los Apóstoles podían persuadirse de tales patrañas, y mucho más todavía, cómo podían persuadirlas á otros cuando el cadáver de Jesús colocado en un lugar conocido y patente desmentía con su presencia tales fantasías? Esta dificultad grave á primera vista, se desvanece observando que la formación de la idea sobre la resurrección de Jesús en los Apóstoles tuvo lugar en Galilea, lejos del teatro de la pasión y del lugar de la sepultura del Señor. Los Apóstoles, como lo dice el primer Evangelio, cuya narración se acerca más al origen, á la muerte del Señor, fueron á Galilea y allí tuvo lugar el proceso que hemos descrito. Allí era imposible la comprobación del hecho por el examen y exhumación del cadáver: y aunque es verdad que luego pre-

---

(1) Explicación tan loca es hoy repetida por los grandes jefes de la escuela crítica. Véase Pfleiderer Religionsphilos, p. 258.

dicaron los Apóstoles la resurrección en Jerusalén, esto fué después de mucho tiempo, cuando ya no era posible á los judíos demostrar con la presencia del cadáver, la falsedad de su predicación. Porque si bien los Hechos dicen que la predicación comenzó por Pentecostés, esto es, cincuenta días después de los sucesos, esta designación de tiempo no es histórica, como lo demuestra la circunstancia del día. Fijóse la predicación en el día de Pentecostés por razones dogmáticas, para que la ley nueva apareciera promulgada solemnemente el día mismo que la antigua, pero no por razones históricas.

Formada así la idea de la resurrecciόn de Jesús y de su glorificación, era natural que imaginaciones judías rodeasen el fondo con todo aquel aparato propio de la dignidad de Jesús. De ahí la intervención de los ángeles: de ahí la historia de la guardia, para que el hecho fuese patente aún á sus enemigos (1).

Refutación.

El primer argumento con el cual trata de demostrar Strauss la insubsistencia simultánea de las varias narraciones evangélicas, fundado en la pretendida doble contradicción entre San Lucas y los dos sinópticos restantes, se refuta con facilidad. La primera contradicción la deshace el mismo Strauss mediante el testimonio del mismo San Lucas en los Hechos; la instancia que propone contra esta solución supone demostrada ya la contradicción entre los sinópticos, y también el que las dos narraciones de San Lucas, en el Evangelio y en los Hechos, no admiten conciliación. Pero la primera suposición es falsa; y respecto de la segunda ocurre preguntar: Si esas narraciones no admiten conciliación, ¿cómo es que el autor de ambas, siendo el mismo, como concede Strauss, al escribir ya bien informado la segunda no reformó la primera? ¿Cómo es

(1) **Strauss**, *Vie. de Jésus*, Sect. 3.ª, cap. 4, §§ 137, 138, 139.

que la Iglesia las aceptó ambas? Satisfaga Strauss, si puede, á estas dos cuestiones; y si no puede, confiese que la contradicción entre el tercer Evangelio y los Hechos es aparente, y que en realidad la historia contenida en el tercer Evangelio 24, 36-51 abraza dos secciones que pertenecen á tiempos diversos.

El argumento con que pretende demostrar la segunda contradicción tampoco tiene fuerza, aunque concedamos que Jesús al mismo tiempo que por sí y por los ángeles enviaba á los Apóstoles la orden de marchar á Galilea, tenía intención de aparecérseles en Jerusalén. No hay contradicción alguna por dos razones; 1.ª, porque Jesucristo, aunque como Dios preveía todo lo futuro, en sus obras y conducta cotidiana procedía ordinariamente como si no lo previera y no se dirigía por esa ciencia, sino que se conformaba al estado presente de las cosas y á su curso ordinario: según esto, cuando daba el aviso, era contingente é incierto el efecto que había de producir en los Apóstoles y había fundamento para esperar que creerían la resurrección: por consiguiente, Jesucristo podía conformar su conducta presente á esa esperanza y mandar en ese supuesto á los Apóstoles que fuesen á Galilea; aunque en virtud de su ciencia divina preveía que muchos no habían de creer, y esta incredulidad había de hacer necesaria su aparición en Jerusalén, y por eso tenía intención de aparecérseles allí. Y esta es la mejor explicación. Puede, sin embargo, darse también otra diciendo que Jesús en aquella orden se refería á una aparición general y oficial, por decirlo así, prometida ya antes de su muerte, y no á apariciones cualesquiera. No obstante, la narración de San Juan hace algo difícil esta segunda solución. El ejemplo que alega Strauss no guarda paridad, como es evidente; pues en un puro hombre no cabe la distinción de ciencias, y la diversidad de planes de conducta fundados en aquella distinción.

Tampoco tiene valor el argumento que de la comparación entre San Lucas por una parte y San Mateo y San Marcos por otra propone para excluir el origen apostólico de la narración

de San Lucas. De que San Lucas hable de Galilea como de lugar de la predicción y los otros dos como de lugar de la aparición nada se deduce contra la antigüedad relativa de las narraciones, y pueden sin dificultad ser simultáneas, pues en hecho de verdad Jesús había expresado de antemano ambas cosas; es decir, antes de su pasión había predicho en *Galilea* su resurrección, y también que le verían sus discípulos en *Galilea* resucitado. Siendo ambos puntos ciertos, ¿qué dificultad hay en que un Evangelista se fije en uno de ellos y otro en otro? Tanto más cuanto que en realidad los dos puntos estaban enlazados, pues la predicción hecha en Galilea hablaba de Galilea como de punto de reunión de los Apostóles y Jesús después de la resurrección.

Dígase otro tanto del argumento que sigue, fundado en el falso supuesto de que la omisión de las apariciones en Galilea por un Evangelista y de las de Jerusalén por otro nacen de haber sido ignoradas por el escritor, de donde concluye que cuando escribían, por ejemplo, San Lucas y San Juan, ó el autor del tercero y cuarto Evangelios, eran ignoradas las apariciones de Galilea, y viceversa en San Mateo y San Marcos. Pero ¿cómo demuestra Strauss que la causa de la omisión fuese la ignorancia? «Porque—dice—á haber sabido San Mateo las apariciones en Jerusalén, no podía omitirlas, por la eficacia que encierran para demostrar el hecho de la resurrección, que todos los Evangelistas pretendían sobre todo poner fuera de toda duda.» Pero al hacer esta objeción no se hace cargo Strauss de que San Mateo no necesitaba insistir tanto como los demás Evangelistas en las pruebas de la resurrección, porque escribía en el teatro mismo de los acontecimientos y para la generación que los había presenciado. Por lo que toca á San Marcos, refiere tantas apariciones como cualquier otro Evangelista, y entre ellas la del día de la resurrección en Jerusalén. Es, pues, falso el supuesto de que estos Evangelistas y la tradición de su tiempo ignoraran esas apariciones; siendo este fundamento falso, cae por sí mismo lo que sobre él edifica Strauss.

Las razones que añade para explicar el origen mítico de las apariciones en Jerusalén son tambien fútiles, porque las apariciones, tales cuales las imagina Strauss, es decir, no como medio de conocer la verdad de la resurrección, sino como leyenda engendrada entre los cristianos *después* de la persuasión de la resurrección misma, no pueden explicarse sin que antes se explique esa persuasión, y ésta es imposible en el sistema de Strauss, como veremos.

Eliminada la narración de los Evangelistas restantes, queda, según Strauss, como representante de la tradición primitiva la narración de San Mateo; pero ésta es también excluída, por aparecer en ella los caracteres del mito: 1.º, porque no puede pretender mayor autoridad que las de los demás Evangelistas, por aparecer, como ellas, un simple eco de rumores vagos; 2.º, porque las expresiones con que los Evangelistas describen las apariciones, las presentan, no como objetivas y reales, sino como subjetivas y fantásticas; y 3.º, porque 1 Cor., 1, 15 conduce á la conclusión de que las apariciones fueron imaginarias. El primer argumento cae por tierra desde el momento en que se demuestra que las narraciones no presentan el carácter de simples ecos, de rumores vagos é infundados. Esta demostración la dimos probando la autenticidad de los Evangelios y refutando los fundamentos de Strauss, que son las pretendidas contradicciones y antilogias inconciliables de los Evangelistas. Respecto del segundo argumento, las expresiones de los Evangelistas no dan fundamento alguno para concluir que las apariciones no fueron objetivas; porque la frase: *se dejó ver*, οφθη. significa sencillamente *se apareció;* el contexto restante indicará cuál fué el modo de la aparición: pues bien, el contexto restante, diciendo que los Apostóles *vieron, oyeron, palparon, adoraron* al Señor, declara la objetividad de dicho modo.— Cuando los Evangelistas dicen que Jesucristo tomaba diversas *formas,* no se refieren á la sustancia misma del cuerpo de Jesús, pues de lo contrario no podían los Apóstoles *reconocerle* é identificar su persona, sino á *formas externas* de trajes, actitudes ó disfraces como los que un amigo suele también

emplear con sus amigos. El que el cuerpo de Jesús no opusiera á veces resistencia, ó se hiciera repentinamente invisible, no prueba que las experiencias anteriores de *ver*, *oir*, *palpar*, hubieran sido falaces é ilusorias, sino únicamente que en su calidad de *glorioso* podía, por razón de ese estado, suspender ó permitir el ejercicio de la facultad llamada *resistencia* ó impenetrabilidad, como ya lo expusimos en su lugar.

Respecto del tercer argumento, Strauss se remite á Eichhorn y Ammon para probar que las apariciones que dice San Pablo haber tenido son subjetivas é imaginarias, y pues él se dispensa de aducir pruebas, bien podemos dispensarnos nosotros de refutarlas. Por lo demás, la objetividad de todas las apariciones, tanto á San Pablo como á los demás Apóstoles, es clara, como se ve con toda evidencia por la historia de los Hechos y de los Evangelistas. La explicación que añade finalmente Strauss del origen que tuvo la persuasión de la resurrección de Jesucristo en los Apóstoles da una triste idea de la dialéctica de Strauss y del vigor de argumentación de que estaba dotado. En primer lugar, todo el fundamento de la explicación de Strauss es que la narración de los Hechos sobre el tiempo en que tuvo lugar la primera predicación de los Apóstoles, á saber, el día de Pentecostés, es falsa, y la demostración de su falsedad estriba en este único fundamento: el día señalado por los Hechos *no pudo tener su fundamento* en la realidad histórica, sino en las preocupaciones judaicas del autor primero de la narración. De manera que, según Strauss, Dios no pudo disponer que la predicación del Evangelio comenzara el día mismo en que se promulgó quince siglos antes la ley mosaica; Strauss lo ha dicho, y punto en boca. Que éste sea el único fundamento de Strauss es evidente, porque confiesa que toda la fábrica de su explicación fantástica cae por tierra, si la primera predicación apostólica tuvo lugar el día de Pentecostés. Siendo ridículo semejante argumento, es claro que todo el edificio de Strauss se desvanece como el humo. Si la predicación pública de la resurrección de Jesús tuvo efectivamente lugar á los cincuenta días de los

acontecimientos y en Jerusalén, es decir, en presencia de los que habían sido testigos de la vida y muerte de Jesús, de los que ó se habían apoderado de su cadáver ó de ningún modo le habían perdido de vista, es más que evidente que si el hecho de la resurrección era falso, los príncipes del pueblo judío estaban en situación de demostrarlo, pues sabían el paradero del cadáver y estaba en su mano acudir á él para poner de manifiesto la superchería.

Verdad es que según Strauss el cadáver de Jesús fué arrojado á la huesa común, donde, confundido con los demás, no pudo ya identificarse. Pero semejante solución, además de estar en pugna con todos los testimonios históricos que hablan del hecho, es insubsistente por muchas razones: Primera, es imposible que los enemigos de Jesús, que tenían noticia de las predicciones de éste sobre su resurrección, dejaran de apoderarse del cadáver ó perdieran la pista del mismo. Y, en efecto, así lo hicieron, como consta por la historia de los guardas, que ya discutimos y vindicamos de las objeciones de Strauss. Segunda, la huesa común es una pura invención de Strauss, contraria á las costumbres judías y á las leyes romanas. Según las costumbres judías, el modo de sepultar los cadáveres era sepultarlos en nichos que contenían, ó un solo difunto, ó muy pocos, de tal suerte, que en todo caso era muy fácil cerciorarse del paradero del cadáver. Las leyes romanas mandaban entregar el cadáver del ajusticiado á sus parientes (1). Tercera, era imposible que en solos cincuenta días hubieran desaparecido los huesos, de tal modo que en cualquier hipótesis ó de la unidad ó de la pluralidad de cadáveres en un nicho no pudiera certificarse su presencia si en realidad no había resucitado.

No son menos ridículos los demás argumentos para explicar el origen de la persuasión que existió, desde luego, en los Apóstoles, sobre la resurrección de Jesucristo. Strauss confie-

(1) Digesto, lib. XLVIII, tít. 24, Ulp.

sa (1) que pocos años después de la muerte del Señor, San Pablo y los demás Apóstoles y discípulos, estaban completamente persuadidos de la verdad del hecho; alegando como prueba todas las apariciones hechas á los Apóstoles que refieren los Evangelios canónicos y añadiendo algunas más (2). Es preciso, por consiguiente, explicar el origen de las narraciones todas de los Evangelios antes de este tiempo, y de tal modo, que *todos los testigos* (más de 500) estuvieran persuadidos de la objetividad de las apariciones. Examinemos este hecho y veamos lo que significa. Los testigos son más de *500*, todos varones (San Pablo no menciona ni una aparición hecha á mujeres), todos testigos inmediatos, de vista. Trátase de una muchedumbre donde no podían faltar muchos de temperamento templado, de juicio reposado: el objeto es un hecho sensible, fácil de comprobar; la presencia de un hombre á quien todos conocían perfectamente. Estos testigos publican el hecho no con la mira ó la esperanza de alcanzar grandes ventajas temporales, ni en medio de muchedumbres, que han de acoger con entusiasmo la noticia, sino en presencia de enemigos implacables de Jesús; para quienes la resurrección de éste era cuestión capitalísima, y que no podían dejar de perseguir de cuantas maneras pudiesen á los propagadores de la

---

(1) Strauss, *Vie de Jésus*, t. II, p. 612 y 636, en el primer pasaje llama á la primera epístola á los Corintios incontestablemente auténtica, y dice haber sido escrita hacia el año 59, menos de treinta años después de la muerte de Jesús. En el segundo se sirve precisamente de ese testimonio del Apóstol para su raciocinio sobre la índole subjetiva de las apariciones.

(2) San Pablo menciona estas apariciones, á Pedro, á los 11, á más de 500, á Jacobo, á todos los Apóstoles. Como se ve, sigue el orden de los Evangelios: San Lucas, 24, 12 y 34-36 sig. San Juan, 20, 19-31; San Marcos, 16, 14-20. De la aparición á Jacobo hace mención el Evangelio de los Nazareos. Véase San Jerón. Var. Ilustr. núm. 2. Cuando decimos que San Pablo sigue la narración del Evangelio de San Juan, no queremos decir que San Pablo tenía á la vista el Evangelio, sino el argumento del Evangelio, lo cual es una confirmación de la autenticidad de este documento.

noticia. ¿Pudieron todos estos testigos ilusionarse hasta el punto de imaginarse las apariciones de Jesús? ¿Pudieron todos tenerlas por reales y objetivas habiendo sido puramente imaginarias? Supongamos que se imaginaran las apariciones y que las objetivaran, ¿pudieron todos lanzarse á publicarlas ante los enemigos de Jesús, sin cerciorarse primero completamente del hecho, sin examinar una y más veces, si no serían víctimas de algún fraude ó ilusión? Presente Strauss un solo ejemplo en toda la historia del género humano de más de 500 testigos inmediatos de un hecho, como es la presencia de otro hombre á quien conocen; que estén contestes en afirmarla, en aseverarla con todo encarecimiento, no una sino muchas veces, no ante cualesquiera oyentes, sino en presencia de enemigos encarnizados y poderosos, para quienes tal testimonio sea objeto de furor y saña, y que sin embargo, hayan sido todos víctimas de una pura ilusión subjetiva. ¡A qué absurdos no conduce el odio á la verdad sencilla! Strauss y antes que él Celso y otros muchos; después de él Renán y nuevas tropas de impíos, han empleado un sofisma para desvirtuar el valor de los testimonios en favor de la resurrección de Jesucristo: una mujer visionaria, y algunos pocos tocados de la misma manía, ¡hé aquí los testigos de la resurrección! dijo en otro tiempo Celso. Unas cuantas mujeres visionarias, con unos pocos hombres sencillos y dominados del entusiasmo: éstos son todo el fundamento de la persuasión cristiana sobre la resurrección, ha dicho Strauss, sin advertir que los Evangelistas traen el testimonio de las mujeres sólo como introducción histórica al tesmonio de los Apóstoles y demás discípulos; y olvidando que San Pablo, en primer lugar, ni menciona siquiera mujer alguna, y presenta como testigos oculares de la resurrección á más de 500 varones.

Finalmente, y prescindiendo del proceso ridículo que establece Straus en la génesis del convencimiento sobre la resurrección de Jesús en los Apóstoles, así como del inmenso número de testigos de la misma, ocurre preguntar: ¿cómo puede explicarse que aquella persuasión falsa durara en los Apósto-

les por espacio de treinta, cuarenta y aun sesenta años (San Juan murió más de sesenta años después de la Ascensión), persistiendo siempre viva, siempre actuosa, siempre pronta á sacrificarlo todo á ella, como de hecho todo lo sacrificaron, pues por esa idea dieron la vida todos los Apóstoles, y San Juan tampoco faltó al martirio, sino que el martirio ó la muerte en el tormento le faltó á él? Y, lo que es más todavía, ¿cómo una ilusión, propuesta por unos cuantos pobres ilusos, arrastra en pos de sí al mundo entero, sin que la sabia sinagoga ni lo más escogido del mundo pagano presente una prueba sólida en contrario, cuando tan fácil era el multiplicarlas? ¡Espectáculo mucho más difícil, por cierto, de explicar que la verdad sencilla, aunque prodigiosa, profesada por el Cristianismo, el que unos cuantos hombres pobres, idiotas, llevados de un frenesí sin límites por una idea quimérica, se resuelvan á conquistar el mundo, y no con otras armas que con las de la predicación y la persuasión, y que no sólo se lancen á la empresa, sino que la realicen, que la den gloriosa cima! Y si el mundo á cuya conquista se lanzaron hubiera sido un mundo salvaje ó ignorante; ¡pero precisamente comienzan su conquista por Tesalónica, por Corinto, por Atenas, por Roma! Ábranse las historias de aquellas edades; consúltense los monumentos de la literatura, de la filosofía, de la elocuencia, de la cultura en todas sus manifestaciones, que nos han quedado de aquella época y de aquellos países, y se verá lo que significa predicar en Tesalónica, en Corinto, en Atenas, en Roma, y fundar en todas esas ciudades florecientes cristiandades. El Cristianismo propone misterios y refiere milagros; pero á los primeros señala por fuente la sabiduría infinita de Dios, y á los segundos su omnipotencia. El racionalismo propone misterios y portentos no menores, y les señala por causa, por parte de los propagadores, la ignorancia, la impotencia y la locura; y por parte del mundo que acepta en masa el Evangelio, una estupidez y locura todavía mucho mayor.

SECCIÓN CUARTA.

Índole genuina de las obras prodigiosas de Jesucristo.

CAPÍTULO I.

LAS OBRAS PRODIGIOSAS DE JESÚS SON VERDADEROS MILAGROS.

Resueltas ya las dificultades que la incredulidad propone en general y en particular contra los prodigios de Jesucristo, y refutadas las explicaciones falsas que pretende darles, pasemos á exponer y declarar su verdadera índole, demostrando que son verdaderos milagros. No podemos, empero, entrar directamente en esa demostración sin explicar previamente qué se entiende por milagro, su posibilidad, las condiciones de su existencia y cómo puede hacerse constar su presencia en un caso dado.

§ I. Noción de milagro, su posibilidad, conveniencia y necesidad.

La voz milagro, miraculum, se deriva de *mirari*, y vale tanto como efecto maravilloso ó que excita la admiración. Ésta suele excitarse cuando, siendo manifiestos los efectos, su causa es oculta, sobre todo porque en la naturaleza aparece una disposición contraria al efecto producido. Puede, sin embargo, suceder que la causa de un efecto sea oculta á uno por creer que en la naturaleza no hay disposición para aquel efecto, mientras á otro le es conocida por descubrir que en la naturaleza hay aptitud para la producción del efecto. De aquí nace que un efecto maravilloso para uno, no lo es para otro, como, v. gr., el eclipse excita la admiración del rústico, pero para el astrónomo es un acontecimiento sencillo. El milagro, empero, no dice una admiración cualquiera, sino completa,

absoluta, nacida, no de la ignorancia del observador, sino de que la causa es efectivamente oculta á todos los hombres, los cuales no ven en la naturaleza accesible á su observación disposición alguna para el efecto producido. Por eso el milagro puede describirse: «un efecto sensible, superior y contrario á las leyes de la naturaleza.»

Dos elementos intervienen en el milagro: 1.°, efecto patente y sensible; 2.°, contrario y superior á las leyes de la naturaleza. Por eso la justificación no es milagro, por carecer de la primera condición: no es un efecto patente, sensible; tampoco lo es la conversión del pan y el vino en el cuerpo y sangre de Jesucristo en la Eucaristía por la misma razón. Ha de ser, en segundo lugar, superior y contrario á las leyes de la naturaleza (1). Por faltarle esta condición no es, propiamente hablando, un milagro la creación.

---

(1) Por leyes de la naturaleza se entienden aquellas normas fijas y constantes que dirigen á los agentes naturales en sus operaciones. Esas normas son una consecuencia de la constitución misma de los agentes. Cada uno de ellos consta, en efecto, de una entidad determinada, y está dotado de determinadas facultades operativas, y como éstas son siempre las mismas, mientras subsista el agente, es claro que en éste hay siempre una disposición fija y constante, de la cual nacen operaciones y efectos fijos y constantes. Esa disposición, en cuanto se concibe continua y perenne, es la que constituye la ley de cada agente y su conjunto forma las que se llaman *leyes de la naturaleza.* La ley no es una fuerza, sino la norma que dirige á las fuerzas, ni tiene entidad física sino en su fundamento, que es la continuación uniforme, idéntica del sér y sus facultades. Esa continuación uniforme da lugar á nuestra mente para que conciba la idea general y abstracta de ley. El modo uniforme y constante con que los agentes producen sus operaciones y efectos se llama *el curso de la naturaleza,* y el enlace entre la disposición íntima de los agentes y sus efectos y operaciones recibe el nombre de *orden de la naturaleza.* Las leyes afectan, pues, en su fundamento al sér mismo y constitución de los agentes; el curso reside en los efectos y operaciones; el orden resulta de la relación de ambos elementos. Como estas tres nociones: leyes, orden, curso de la naturaleza, son correlativas, lo mismo es decir que un efecto es contrario y superior á leyes de la naturaleza, que decir que lo es al curso y orden de la misma.

Efecto superior al orden ó leyes de la naturaleza es lo mismo que efecto que traspasa el poder de la misma. Todo efecto superior á las fuerzas de la naturaleza es también contrario á las mismas, porque si es superior á las fuerzas naturales, en éstas hay siempre una disposición positiva ó negativamente contraria al efecto milagroso. Positivamente, cuando el efecto es directamente contrario al correspondiente á las fuerzas que intervienen; por ejemplo, la restitución de la vista mediante el barro, ó el refrigerio en medio del fuego. Negativamente, cuando el efecto no es precisamente contrario, sino diverso. Que el milagro haya de ser superior á las leyes de la naturaleza es evidente, pues por eso es precisamente admirable, porque en la naturaleza no se ve una fuerza capaz de producirle. En esta condición está necesariamente incluída otra, á saber: que el milagro es un efecto desusado, insólito, pues lo es con respecto al órden que comunmente guarda Dios en la producción de los seres.

División de los milagros.

Por razón del exceso sobre las fuerzas de la naturaleza divídense en milagros ***secundum substantiam***, ***secundum subjectum*** y ***secundum modum***. La primera especie tiene lugar cuando el efecto producido supera absolutamente y según su entidad misma las fuerzas de la naturaleza, de modo que éstas en ningún caso pueden producirle. Tal es la glorificación de los cuerpos. ***Secundum subjectum***, cuando la naturaleza puede producir el efecto, pero no en el sujeto de que se trata: tal es la restitución de la vida á un difunto; pues aunque la naturaleza puede producir la vida, no puede producirla en un difunto. ***Secundum modum***, cuando la naturaleza puede producir la entidad del efecto y en el sujeto de que se trata, pero no de tal modo determinado; tal es la curación instantánea de una enfermedad grave mediante una palabra, como cuando dijo Jesucristo al leproso: ***quiero***, ***sé limpio***.

Por razón de la disposición que hay en la naturaleza, se dividen los milagros en *contra*, *supra* y *praeter naturam*. La primera especie tiene lugar cuando en la naturaleza hay una disposición positivamente contraria al efecto, tal es la frescura que experimentaban los tres jóvenes en el horno de Babilonia en medio del fuego, cuando éste abrasaba á los ministros. La segunda cuando el efecto es superior á la disposición natural, como la glorificación del cuerpo. La tercera cuando el medio empleado no guarda proporción con el efecto. Esta división puede fácilmente reducirse á la anterior.

Posibilidad, conveniencia y necesidad del milagro.

La posibilidad del milagro se demuestra con toda evidencia, en primer lugar, porque de hecho han existido muchos efectos prodigiosos, de los que puede demostrarse que son superiores á las fuerzas de la naturaleza, como nos consta por testimonios irrecusables; tal es, por ejemplo, la resurrección de Lázaro. Pero no es difícil demostrarla *a priori*. En efecto: 1.° El milagro no es otra cosa que un efecto producido en el seno de la naturaleza sensible con excepción ó derogación de sus leyes. Para la posibilidad de este efecto basta que el enlace entre los agentes naturales y sus operaciones y efectos no sea absolutamente necesario, sino contingente y que los elementos de que depende estén sujetos á la voluntad libre de un agente superior; pues en tal caso por una parte no repugna intrínsecamente la suspensión de aquel enlace, y por otra existe un sér inteligente y libre, capaz de suspenderlo de hecho.

Pues bien; en realidad, el enlace entre los agentes naturales y sus operaciones y efectos no entraña necesidad absoluta, sino que depende de condiciones extrañas al agente y completamente contingentes, porque no obstante la disposición que existe en el agente y le inclina á obrar, todavía para que obre de hecho se necesita además: 1.°, la continuación en la existencia del mismo agente y sus fuerzas operativas; 2.°, la presencia

de otras condiciones externas que constituyen á la facultad próximamente expedita y desembarazada para obrar. Así el ojo, aun sano, no puede ver si la luz no baña los objetos y ofrece á la potencia visiva un campo fuera del cual es impotente; 3.°, y sobre todo, es necesario el concurso divino sin el cual los agentes creados son completamente nulos para producir sus efectos y operaciones; porque como en todo ejercicio de actividad natural se produce una realidad, *un sér*, es imposible que en su producción deje de intervenir un agente cuya potencia activa se extienda cuanto se extiende el sér. Así como en la generación vital los agentes mecánicos que concurren produciendo diversas afecciones determinadas del efecto, sólo concurren como instrumentos subordinados y auxiliares de la semilla vital que penetra con su eficacia hasta la substancia específica del sér producido, y sólo en ese concepto pueden tener parte en la generación; del mismo modo las causas segundas cuyo término propio son los modos del *sér* ó entidad fundamental, no pueden obrar en la producción del sér, sino como instrumentos del autor del *sér*.

Las condiciones enumeradas es evidente que pueden faltar en absoluto, pues no envuelven en su concepto ninguna necesidad de existir; puede dejar de existir el agente, puede ser privado de sus energías operativas ó mermado en ellas, pueden faltarle las condiciones extrínsecas precisas (1).

Ese enlace está también sujeto al poder de Dios; pues él es el autor que los sacó de la nada, el que libremente los conser-

(1) Debe notarse la diferencia inmensa que hay entre el orden físico y los órdenes metafísico y lógico. El primero resulta del enlace que existe entre las causas y los efectos reales, mediante el influjo y operaciones también reales que ejecutan los agentes en el orden de la existencia física. El segundo ú objetivo resulta del enlace que tienen entre sí los conceptos. Y el tercero del que tienen las enunciaciones dialécticas. Estos dos últimos son de necesidad absoluta, porque puesto el fundamento, que son los conceptos ó proposiciones, no se exige ninguna otra condición ulterior para que resulten las relaciones, lo cual no sucede en el orden físico.

va, libremente los provee de actividad intrínseca y de los requisitos extrínsecos, y libremente se sirve de ellos como de instrumentos para ejecutar los planes de su providencia. Luego libremente también puede sustraerles esos medios de operación, suspenderles el concurso, etc. De todos esos modos puede por consiguiente, obrar Dios sobre las leyes de la naturaleza, impidiendo sus efectos.

2.° Pero no sólo puede obrar milagros Dios *impidiendo* los efectos naturales; puede además obrar de un modo positivo, produciendo efectos sin el concurso de las fuerzas naturales. El enlace entre las fuerzas operativas de la naturaleza y sus operaciones y efectos es teleológico, es decir, que la existencia y medida de esas fuerzas está determinada por el fin que por su medio se propuso alcanzar el Criador. Quiso Dios dotar de gravedad á los cuerpos y en una proporción dada, que es en razón directa de las masas é inversa del cuadrado de la distancia, porque pretendió producir en la creación sensible el movimiento mecánico en el grado y del modo que hoy existe; si se hubiera propuesto imprimir al conjunto otra combinación, hubiera impreso á los cuerpos la gravedad en otras proporciones; y si hubiera querido el reposo absoluto, no los hubiera dotado de gravedad. Del mismo modo quiso que unos animales tuvieran su origen de otros animales, y por eso los dotó de órganos reproductores; quiso que la generación, por regla general, no se consumara en un solo individuo, sino que concurriera una pareja, y por eso distinguió los sexos. Si hubiera querido producir por sí todos los animales como produjo las primeras parejas, no hubiera depositado en ellos los órganos sexuales. Si, pues, pudo dotar á los seres de otras energías, porque pudo proponerse otros fines, del mismo modo puede hacer mudanza en un individuo dado, dejando intactos á los demás, puede modificar las fuerzas operativas ó su ejercicio en actos determinados, ó suspendiendo su acción, ó aumentando su fuerza, siempre que, ó no quiera producir un efecto por medio de ellos, ó lo quiera producir en otras proporciones. Así puede en el seno de una virgen, ó aumen-

tando la energía de sus órganos reproductores, ó supliendo por sí lo que á ellos les falta, producir un organismo humano (1). El que no necesitó más que su poder y su voluntad para sacarlos de la nada; ¿por qué no ha de poder producir hoy efectos semejantes ó sin concurso ninguno, ó con un concurso más débil que de ordinario por parte de las causas segundas? El que tuvo sabiduría y eficacia para infundir á los seres fuerzas capaces de producir nuevos seres, ¿por qué no podrá producir inmediatamente por sí mismo otros seres semejantes?

No es menos fácil de demostrar la conveniencia del milagro.

El orden físico, que por disposición de Dios reina en el universo, depende de la voluntad divina, y se ordena al gobierno general del universo como un instrumento en manos de la providencia. Mas el gobierno general del universo visible, además del orden físico, abraza también el moral y religioso, y estos dos últimos ocupan en cualquier providencia el primer lugar en la intención de Dios, puesto que se ordenan directamente á la salvación del hombre, la más noble de las criaturas sensibles. Según ésto, ese mismo gobierno pide que al orden moral y religioso esté subordinado el orden físico, de tal modo, que donde el interés del primero hace oportuna alguna alteración en el segundo, Dios haga uso de su dominio sobre la naturaleza é intervenga alterando el orden físico. ¿Y quién dudará que pueden ocurrir circunstancias en que Dios en su sabiduría y providencia vea en efecto la oportunidad de esa alteración? Muchas veces, en efecto, conviene que el hombre vea la intervención extraordinaria, manifiesta de Dios en el universo; pues de lo contrario, dada por una parte la cortedad y rudeza de entendimiento de algunos hombres y la perversidad de otros, habría peligro de que se extinguieran en la tierra las nociones más fundamentales sobre Dios y el orden moral.

---

(1) El parto virginal es un milagro, pues de suyo es objeto de experiencia sensible.

Es, finalmente, necesario el milagro. Porque habiendo resuelto Dios elevar al hombre al estado sobrenatural y determinado conducirle á su fin mediante la revelación de doctrinas religiosas y morales, es preciso que el hombre preste asenso de fe á esas doctrinas. Para esto, empero, es menester que le conste con certidumbre que Dios las ha revelado; porque el asenso que se presta á las verdades reveladas recae sobre ellas como reveladas de hecho. Si, pues, el hecho de la revelación no es cierto, falta la base imprescindible de la fe. ¿Y qué medios tiene el género humano para alcanzar la certidumbre de que Dios ha hablado? O la revelación individual privada, hecha á todos y cada uno, ó el testimonio de los que reciben la revelación, ó un testimonio externo, claro, accesible de suyo á la capacidad de todos los hombres, y que por su naturaleza misma conduzca á la conclusión de que el que propone las doctrinas en cuestión es Dios. Es imposible asignar otro medio; porque el medio que buscamos debe ser un testimonio que declare ser Dios el autor de la revelación, y los únicos que satisfacen á esa condición son los tres asignados. Pero la revelación individual privada no ha sido concedida por Dios al hombre, y con razón, porque sería principio de anarquía religiosa. El testimonio del que recibió la revelación no es garantía suficiente para que los demás defieran á su palabra, porque el hombre es capaz de error y de fraude. No resta si no el tercer medio; pero no existe otra manera de testimonio externo, claro, accesible á todos, excepto el milagro, el cual llena todas las condiciones; pues hechos como la resurrección de Lázaro v. gr. son patentes, los puede percibir y juzgar todo el mundo, y reconocerlos como procedentes únicamente de Dios.

§ II. Autor del milagro.

¿Quién es el agente inteligente que obra los milagros? ¿Son obra exclusiva de Dios ó puede además obrarlos una inteligen-

cia suprasensible, ó sea los ángeles buenos ó malos? Ante todo, es preciso distinguir entre causa principal, que obra por iniciativa propia y con poder también propio; y causa instrumental, que obra con subordinación á la causa principal y mediante un poder recibido de ella. Igualmente debe distinguirse entre causa física y causa moral. La primera es la que con su acción física y poder propio produce el efecto. La segunda la que le produce ó mejor contribuye á su producción, moviendo con sus ruegos, súplicas, etc., á la causa física. Que los ángeles y aun los hombres puedan, mediante sus ruegos, mover á Dios á que obre milagros, es evidente, así como también que puede Dios tomar como instrumentos de su poder á esas mismas criaturas en la producción de efectos milagrosos. Únicamente versa la cuestión sobre si los espíritus superiores al hombre pueden, como causas principales y físicas, efectuar milagros.

Distinguiendo lo que en esta materia es completamente cierto de lo que no alcanza ese grado, por más que sea muy probable, todos los que admiten la posibilidad y existencia de los milagros convienen en que el autor final y supremo de todo milagro es Dios solo, obrando ó mediante su omnipotencia ó mediante su providencia extraordinaria. Obra por omnipotencia cuando la emplea en producir por sí mismo el efecto. Obra por providencia extraordinaria cuando, efectuada para un fin bueno la obra prodigiosa, mediante un poder inferior á la omnipotencia, aunque superior al hombre, impide que otro agente creado, superior al hombre, produzca para un fin opuesto otra obra prodigiosa, semejante á la primera, y que pudiera inducir á error (1). Que de uno de los dos modos sea Dios el autor final y supremo de todo milagro, se demuestra porque

(1) En realidad, también en el segundo modo, la obra procede de la omnipotencia; pero el influjo de ésta es indirecto y sólo como elemento parcial de la misma providencia extraordinaria. Por eso cuando en lo que hasta aquí llevamos escrito acerca de milagros, los hemos atribuído á la omnipotencia.

de otra suerte el hombre, obrando prudentemente, podría ser inducido de un modo invencible á error, y á error muy pernicioso para la consecución de su fin. Porque el milagro ó se ordena siempre ó puede ordenarse á engendrar en el hombre la certidumbre de que una doctrina ó un hombre extraordinario que pretenden imponerse al género humano en nombre de Dios, tienen efectivamente título legítimo para hacerlo por poseer el carácter divino que pretenden. En tales casos, si examinadas con atención las circunstancias de doctrina, agente y efecto, no resultase motivo fundado para sospechar fraude, el hombre debería atribuir aquella obra milagrosa á Dios como á su autor, y mirar aquella doctrina ó aquel hombre como autorizado con un sello divino. Si, pues, la obra no fuera en realidad efecto de Dios, el hombre, obrando prudentemente, incurriría de ún modo inevitable en errores perniciosos á su salvación, lo que es imposible, como opuesto á la providencia que Dios tiene del hombre. Es, pues, indudable que todo milagro, cuando menos si se hace en confirmación del órigen celestial de una doctrina ó de la misión divina de un hombre, es obra exclusiva de Dios como autor final y supremo.

Pero pasando más adelante, ¿esas obras milagrosas de Dios son siempre obras directas de la Omnipotencia, y *praeter ordinem totius naturae creatae,* ó pueden también ser efecto de un poder inferior, bien de un ángel de quien se sirva el Señor como de ministro, bien del mismo Dios, pero que no quiera emplear su poder omnipotente, sino valerse de fuerzas creadas, aunque desconocidas y superiores al ámbito, cuyo conocimiento y uso es concedido al hombre? Algunos escritores responden que el milagro, considerada la entidad que en sí tiene, no exige por necesidad un poder omnipotente, y que puede ser también obrado por los ángeles buenos ó malos; de modo que objetivamente, es decir, considerados los elementos que intervienen en la obra maravillosa, á excepción de la causa inteligente que los produce y el fin á que se ordenan, un milagro, obra de Dios, y un prodigio, efecto del demonio, pueden convenir exactamente, pues ambos efectos son muchas veces producidos me-

diante el concurso instrumental de una energía creada, aunque desconocida y superior al hombre. El efecto, por razón de su entidad y circunstancias objetivas, no envuelve en el milagro exigencia de un poder productivo que no envuelva el prodigio, y la diferencia está únicamente en que, satisfaciendo á la exigencia potencial de ambos efectos el mismo grado de poder productor, este poder en el milagro es ejercido por Dios, en el prodigio por un sér inferior á Dios.

Tenemos un ejemplo, dicen, en los prodigios que refiere Moisés en el Éxodo. Los efectos obrados por Moisés y por los magos no se diferenciaban ni en su entidad, ni en las causas instrumentales que concurrían al efecto; sólo se diferenciaban en la causa inteligente que lo dirigía. Esto no es negar que haya milagros que excedan las fuerzas de toda la naturaleza criada como los describe Santo Tomás: los hay; pero esos son milagros de primer orden, además de los cuales existen otros de orden inferior. El mismo Santo Tomás parece profesar esta opinión, al llamar á los primeros milagros simpliciter y quoad se, y á los segundos milagros secundum quid y quoad nos (1).

Los fundamentos de esta opinión son: 1.° En la Escritura, unos mismos efectos que no se diferencian por razón de la entidad de que constan, son propuestos como verdaderos milagros por solo ser obrados por Dios, y como aparentes por ser obrados por los magos, como en la narración del Éxodo. Igualmente, 2.°, muchos efectos maravillosos son atribuídos al poder de los ángeles, por ejemplo, la separación de la losa del sepulcro del Señor, la conducción y quizá la producción misma de la columna que guiaba á los israelitas por el desierto, la conducción instantánea de Habacuc de Judea á Caldea, el degüello de 185.000 asirios en breves instantes, la muerte de los primogénitos de Egipto, etc. De estos efectos no puede decirse que no son verdaderos milagros; pues entre los efectos que se tienen como tales los hay que no son superiores á éstos; ni

---

(1) Summ. Theol., primera parte, g. 110.ª, art. 4.° ad 2.

que fueran producidos por ángeles en virtud de poder superior, pues el demonio produce efectos parecidos, como cuando condujo á Jesucristo del desierto al pináculo del Templo, cuando hizo aparecer el alma de Samuel á Saúl, cuando precipitó á los 2.000 puercos en el mar, destruyó en brevísimo tiempo la hacienda y casas de Job y sus hijos, etc. 3.° Nadie puede obligar á Dios á emplear su omnipotencia cuando quiere intervenir con efectos prodigiosos y comunicarse á los hombres. 4.° Muchas veces los criterios de los milagros sólo nos conducen á la conclusión de que el que aquellos efectos obra es Dios y no el demonio, sin que en la obra misma podamos señalar carácter ninguno que exija el concurso de la omnipotencia y no pueda explicarse por un poder inferior. Si el milagro llevase incluída en su concepto mismo la procedencia de un poder omnipotente, en todos y cada uno de los milagros debería poder señalarse los caracteres que demostrasen esa procedencia, lo cual, sin embargo, es imposible. 5.° La objeción que se hace á esta opinión, de que en ella el milagro pierde su carácter de sello divino, obra exclusiva de Dios, es insubsistente, porque precisamente la diferencia que constituye al efecto en el rango de milagro ó le hace descender de él, es la causa eficiente principal; si ésta es Dios, el efecto será milagroso, si no, no lo será. La condición, por consiguiente, de que el milagro ha de ser sello de la divinidad se verifica también en los milagros de segundo orden, lo mismo que en los de primero, con esta sola diferencia, que en los de primero interviene Dios según el atributo de la omnipotencia; en los de segundo, según el de la providencia.

La mayor parte, sin embargo, de los filósofos y teólogos sostienen con mucha mayor probabilidad que el milagro es obra de la omnipotencia de Dios y que excede siempre las fuerzas todas de la naturaleza (1).

---

(1) Así definen con Santo Tomás el milagro, diciendo que es quod fit praeter ordinem totius naturae creatae. Respecto de la mente de Santo Tomás parece indudable que el Santo Doctor tiene la segunda

1.º No basta poner diferencia extrínseca por razón de solo el agente entre el milagro y el prodigio, porque ésta sería puramente *accidental* y no afectaría á la entidad misma de los efectos; es necesario ponerla además intrínseca y que afecte á la entidad misma en sí ó en sus circunstancias objetivas, porque el milagro es por confesión de todos, un sello divino; mas esta propiedad de ser sello divino no le viene de sola la razón extrínseca y accidental de que quien lo emplea en un caso dado es Dios, sino que le viene por razón de sus predicados y constitutivos intrínsecos y por su propia índole íntima. De lo contrario, una misma operación, cuando el agente es

---

opinión. Las razones son: 1.ª Cuando trata de fijar con precisión la noción genuina del milagro, y que, por consiguiente, debe salvarse en todo el que verdaderamente lo es, de cualquier grado ó categoría que sea, después de decir, tanto en la Suma como en las Cuestiones disputadas, que milagro es un efecto que engendra admiración *plena*, porque la causa es absolutamente oculta, añade que solamente se verifica ésto cuando la causa es Dios. 2.ª Al hacer las dos divisiones del milagro en supra, praeter y contra naturam y ratione substantiae, subjecti et modi, que son divisiones adecuadas, supone y afirma que todos los miembros convienen en ser sin concurso de instrumento natural, puesto que ha definido arriba el milagro: quod fit præter ordinem totius naturae creatae. 3.ª Cuando trata la cuestión de si los ángeles pueden hacer milagros sostiene la tesis negativa, y en los argumentos contra ella el término medio de que usa para impugnarla es que los ángeles pueden obrar sobre la naturaleza por imperio; y al resolver los mismos argumentos niega el fundamento dicho de las objeciones, y sólo concede á los ángeles el poder de hacer obras maravillosas *per modum artis, applicando activa passivis*. Las expresiones praeter ordinem totius naturae creatae y secundum ordinem totius naturae creatae las entiende el Santo Doctor, no de la causa inteligente principal, pues en tal caso la cuestión de si los ángeles pueden obrar milagros sería completamente inútil, sino de la causa instrumental, de modo que según Santo Tomás esas expresiones significan sin ó con auxilio de energías creadas como auxiliares de que se sirve el agente inteligente. Vése claramente la verdad de esta interpretación además de lo dicho, en que Santo Tomás distingue entre natura nobis nota y natura nobis ignota; al decir, por consiguiente, que el milagro es praeter ordinem totius naturae, incluye ambos miembros.

Dios, sería sello divino, y cuando el agente es el demonio, no lo sería. La razón de sello no estaría en la obra misma.

2.° Mientras el objeto milagroso objetivamente considerado, sea producido por causas creadas no superiores al conocimiento y poder natural de los ángeles, siempre será verdad que los malos espíritus podrán producir un efecto completamente igual y contrario, que neutralice el primero; y por tanto, éste ya pierde el carácter de testimonio divino, cuya propiedad es no poder ser contrahecho por nadie. El que de hecho se impida ese efecto y no exista competencia de agentes contrarios, será por accidente y aun rara vez dejará de haberla.

3.° Si el efecto milagroso por su índole misma y circunstancias objetivas, no envuelve la exigencia de un poder productor que no envuelve el prodigio, es imposible que el milagro constituya un sello divino; pues en tal caso el que el milagro sea sello divino y no lo sea el prodigio, provendría únicamente de que el que ejecuta la acción es Dios, mas no de la índole misma del efecto, de tal manera, que una acción prodigiosa que el demonio ejecutara en competencia con Dios como en las plagas de Egipto, pasaría á ser milagro y sello divino con sólo que la obrara Dios; y viceversa, la acción milagrosa obrada por Dios perdería su carácter de milagro y sello divino, y pasaría á ser mero prodigio con sólo que la ejecutara el demonio. Pero esta aserción es insostenible; porque nadie dirá que el sello real sea constituído en razón de tal por sólo el uso transeunte y accidental, que hace de él el Rey, del propio modo que su ministro. El sello debe en sí mismo llevar impresos los caracteres que le declaran y que expresan su relación al Rey.

Si se objeta que el efecto lleva impreso ese carácter por lo mismo que de hecho es producido por Dios, y que carece de él por lo mismo que de hecho no es producido por Dios, replicaremos que no es así, sino que ese pretendido carácter es puramente consiguiente al hecho contingente del uso que Dios hace de esa obra, no á la perfección intrínseca de la obra como tal, que es de lo que se trata.

Si se insta que en tal caso la mayor parte de las veces es imposible comprobar la índole milagrosa de un efecto, responderemos que objetivamente hablando y *quoad se* siempre es posible la comprobación directa; pero que *quoad nos*, á veces puede no serlo directamente. En este segundo caso, conoceremos primero que el agente es Dios por los criterios extrínsecos: después indirectamente concluiremos que es superior á todas las fuerzas de la naturaleza creada por lo mismo que su autor es Dios.—Los argumentos de los adversarios pueden resolverse sin gran dificultad. El primero, porque precisamente de la narración del Éxodo se deduce la conclusión contraria. Puesto que á pesar de convenir los efectos producidos por los Magos con los producidos por Moisés, los unos eran milagros y los otros no, es menester concluir que conviniendo en la realidad de la substancia producida, no convenían en alguna circunstancia objetiva, sino que en la obra de Moisés había algo objetivo que no había en la de los Magos, de donde procedía ser los unos efecto exclusivo de Dios, y no los otros. Y así era en efecto, pues mientras el efecto producido por los Magos era en pequeña cantidad, y por consiguiente mediante la aplicación de energías existentes en la naturaleza, los efectos producidos por Dios á la invocación de Moisés eran realizados en masas inmensas, y por consiguiente sin el auxilio de energía alguna natural intermedia y por sólo el imperio de Dios, como Señor absoluto de la creación (1), y así aquellos

(1) No fataban medios de percibir la diferencia. Cuando se verificó por ejemplo, la conversión del agua en sangre, los Magos sólo lo pudieron hacer en una pequeña cantidad, lo cual podían efectuar, mediante la sustitución rápida y disimulada de sangre por agua, ó mediante una serie de transformaciones químicas empleando cierto tiempo. Pero Moisés ejecutó esos efectos en todos los receptáculos de aguas (7, 19.20), y por consiguiente, sin intervención de tales causas instrumentales. Y no se crea que lo que decimos de la poca cantidad en que los Magos hicicron su prodigio, es aserción gratuita. Si ya antes había hecho Moisés el cambio en todos los receptáculos, es evidente que fuera de la tierra de Gesen no había quedado agua en cantidad notable, y de Gesen no podían transportarla en grande cantidad.

efectos se diferenciaban en que mientras los unos envolvían la exigencia de un poder productor omnipotente, los otros no la envolvían. La segunda objeción se resuelve diciendo que ó no son milagros varios de los efectos citados, ó fueron obrados con fuerzas superiores á las angélicas. A la réplica se responde que no consta que el demonio transportara realmente á Jesucristo al pináculo; tampoco se dice cómo lo condujo; pudo hacerlo caminando del modo ordinario.—La tercera: obliga á Dios á intervenir con su omnipotencia la naturaleza del milagro, de ser sello de la divinidad.—La cuarta: no es necesario que los criterios nos conduzcan siempre á concluir inmediatamente la índole del efecto; porque el oficio de los criterios morales es sólo hacernos reconocer el origen de la obra; pero conocido éste por medio de esos criterios, *ex natura rei*, y por lo mismo que es milagro verdadero, se seguirá que el efecto es superior á toda la naturaleza; de modo que siempre podemos conocer directa ó indirectamente que el efecto es superior al orden natural.—De la quinta razón podríamos prescindir, aunque parece que efectivamente en la opinión contraria desaparece la razón de sello divino por las razones arriba aducidas. Esta propiedad no le puede venir de *sola* su relación al agente, pues ésta es extrínseca á la entidad del efecto, considerado específicamente y según sus constitutivos y no puede decirse que aun en esta consideración no tenga el milagro sobre el efecto prodigioso un carácter propio y específico. Si se replica que esa exigencia existe por el mero y solo hecho de ser la obra producida por Dios y no por otro agente, aunque por razón del poder operativo pudiera haber sido producida por un agente inferior, responderemos que esa exigencia no es esencial, pues no procede de la índole misma del efecto, que por su perfección lo mismo puede proceder de un agente inferior á Dios.

§ III. Eficacia del milagro para demostrar el origen divino de una doctrina, ó la misión celestial del hombre que se presenta como Legado divino.

Tyndall ha tenido en nuestros días la temeraria osadía de afirmar que los milagros ó las obras llamadas así no son testimonio de la misión divina del que los obra. No contento con esta afirmación, añade una blasfemia, parecida á la de los fariseos contra Jesucristo. Dice que «el que para demostrar su misión divina apela á los milagros, imita no á Cristo, que dijo: por *sus obras los conoceréis*, sino *al otro, que dijo:* Si eres Hijo de Dios, haz que estas piedras se conviertan en pan» (1). Demostremos lo absurdo de tal afirmación: 1.° En virtud de su poder sólo Dios puede obrar milagros, pues sólo él puede, mediante su omnipotencia, ó producir efectos superiores á todas las fuerzas de la naturaleza; ó impedir que otro agente pueda contrahacer para un mal fin las obras portentosas efectuadas en su nombre para un fin contrario: luego, siempre que en la naturaleza tiene lugar un efecto milagroso, obrado en nombre de Dios con un fin digno, y sin que aparezca mezclado mal ó error alguno, el hombre debe concluir que su autor no es otro que Dios. 2.° En virtud de su providencia se ve precisado á socorrer al hombre con esa obra de su poder, siempre que este socorro sea necesario para el gobierno y salvación del mismo hombre; de lo contrario éste carecería de los medios precisos para alcanzar su fin. Si, pues, Dios quiere revelar por medio

---

(1) En Pesch: *Arcanos de la Naturaleza*, t. II, p. 436. Pero no debe admirarse nadie ó dar importancia á esta aserción de Tyndall. Este hombre dista mucho de representar una autoridad entre los sabios. Era un mero experimentador y ni siquiera como físico goza de reputación científica. En filosofía y ciencias racionales, era menos que una vulgaridad. Se cita, sin embargo, aquí su nombre como expresión del materialismo.

de un Legado suyo una doctrina al hombre, es necesario que la confirme con milagros, pues no hay otro medio suficiente á engendrar en el género humano la certidumbre sobre la existencia de la revelación, certidumbre necesaria como condición previa para el asenso de fe. 3.° En virtud de la misma providencia y de su santidad, no puede permitir que el hombre, obrando prudentemente, incurra inevitablemente en un error pernicioso á la consecución de su fin: luego cuando el hombre ve confirmada con milagros una doctrina ó la misión de un hombre, que se le presentan como revelación divina la primera y como Legado divino el segundo, no puede menos de concluir que es efectivamente así, y ver en el milagro un argumento de irrefragable eficacia en favor de ambos.

2.° Si verificado un milagro para confirmar el origen celestial de una doctrina ó la misión divina de un hombre, cuando por otra parte no se descubre después de prudente examen indicio fundado de fraude, no se vieran los hombres precisados á concluir el origen divino de aquélla y la misión celestial de éste, sería ó porque puede haber otro agente fuera de Dios, que en aquellas circunstancias pueda obrar un milagro; ó porque, aunque sólo Dios pueda obrarlo, pudiera ejecutarlo en las mismas en favor de doctrinas erróneas ó perniciosas y de hombres impostores; ó, finalmente, porque pudiera Dios ordenar aquel milagro obrado en las circunstancias dichas, á otro fin diverso del de confirmar la doctrina propuesta ó la misión de su Legado (1). Pero lo primero es contra la naturaleza del milagro, lo segundo contra la santidad y veracidad de Dios, y lo tercero contra la providencia con que debe velar por el hombre, y además contra la fidelidad de satisfacer á la promesa contenida implícitamente en el hecho de

(1) Nótese que no hablamos en absoluto, sino respecto de las circunstancias concretas que suponemos y expresamos. *En absoluto*, pudiera Dios proceder de otro modo. Las dificultades contra este argumento, se fundan en el sofisma: *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*.

haber concedido al hombre las facultades é inclinaciones naturales y rectas de que está dotado.

Nota. Estos argumentos prueban la eficacia del milagro para el fin propuesto, en cualquiera de las dos opiniones sobre su índole, pero son más eficaces en la segunda.

§ IV. Facultades de las inteligencias inferiores á Dios para efectuar efectos prodigiosos.

Si para sólo Dios reservamos el poder de obrar milagros, ¿qué facultades concedemos á los ángeles buenos y malos para producir efectos maravillosos? 1.° Debe negárseles, como ya insinuamos todo lo que incluye verdadero dominio sobre la naturaleza, sus leyes y su curso; pues ese dominio, es propiedad exclusiva del creador, el cual, en virtud del acto creativo, adquiere dominio sobre los seres en particular y sobre su conjunto. Este dominio en su origen y por su naturaleza, es exclusivo de Dios y repugna absolutamente que se halle en otro sér fuera de Dios. Dios no puede perder ese dominio contra su voluntad; si, pues, se halla en alguna criatura, será por concesión libre de Dios; pero no consta que Dios haya concedido tal don á criatura alguna.

2.° Sólo puede concedérseles *el uso*, porque de éste sólo es capaz la criatura en virtud de su sér. Este uso es concedido á los espíritus en una medida mucho más amplia que al hombre. Vemos en los seres de la naturaleza el enlace entre las causas y los efectos; este enlace encierra tres elementos: el de sucesión material, objeto de los sentidos; el etiológico externo, el cual además de la sucesión mecánica, manifiesta un orden cierto y fijo, mediante el cual el primero de los seres enlazados posee dentro de su sér capacidad activa para producir el segundo. Finalmente, el tercer elemento puede llamarse etiológico interno, que consiste en la naturaleza íntima de las causas. El hombre percibe con los sentidos la sucesión mecánica; descubre, además, en general, la razón de causalidad

que existe entre los sères; pero penetra muy poco sobre la naturaleza íntima y constitutiva de las causas en sí, estando limitado casi exclusivamente al conocimiento que adquiere por experiencia, y, por consiguiente, de un modo indirecto. De aquí nace que su conocimiento de las energías esparcidas en la naturaleza y de sus aplicaciones *per modum artis* es muy limitado. El ángel, como inteligencia pura, no sólo conoce por indicios y experiencias exteriores la naturaleza íntima de las energías naturales, sino que las penetra en sí y en sus constitutivos mismos.

De aquí resulta: 3.° que las aplicaciones que el espíritu angélico puede hacer de esas energías sean muy variadas, y que sin poseer dominio sobre la naturaleza, con sólo el conocimiento y uso consiguiente muchísimo más amplio qué el del hombre, sea capaz de producir efectos superiores á la comprensión humana, aunque tales efectos no excedan las fuerzas, ni sean contra ó sobre las leyes de la naturaleza. Sucede con los hombres, si se comparan á los ángeles, lo que á los rústicos, comparados con los sabios. Los efectos que los espíritus puros producen en virtud de energías de la naturaleza, que caen fuera del ámbito que el hombre alcanza, se llaman *prodigios*. El prodigio se diferencia del milagro, en que mientras éste suspende la acción de las causas todas de la naturaleza ó les hace obrar con poder superior, el prodigio neutraliza el efecto de una fuerza, empleando otra mayor, pero que se halla dentro del ámbito de las energías naturales.

§ V. Criterios para distinguir los milagros de los prodigios.

Los criterios para distinguir los verdaderos milagros de los prodigios son de dos clases: físicos y morales. Los físicos consisten en examinar con atención y diligencia el hecho y las causas visibles inmediatas que á él han concurrido. Este examen dará muchas veces como resultado cierto ó indudable que el efecto excede las fuerzas de la naturaleza, ó en cuanto

á la substancia misma del efecto, ó en cuanto al sujeto, ó en cuanto al modo. Por ejemplo, en la resurrección de Lázaro á nadie puede caber duda de que el hecho es exclusivo del poder divino; porque no existiendo en la naturaleza fuerza ninguna capaz de producir la vida en un difunto, pues si la hubiera tendría su ejercicio cuando menos algunas veces, por raras que fueran, como todas las demás fuerzas naturales (1), no puede por lo mismo ser producido por ningún espíritu creado, pues éste necesita del auxilio de las energías existentes en la naturaleza.

Criterios morales.—A veces el empleo de los criterios físicos está sujeto á dificultades y en este caso debe recurrirse á los criterios morales, los cuales pueden emplearse siempre y son más accesibles y eficaces generalmente hablando. Consisten los criterios morales en examinar con atención el fin del milagro, y las circunstancias de la obra y del agente. La regla fundamental es examinar si bien considerado el fin á que se ordena la obra prodigiosa, la calidad ó índole de la misma obra en sí y en sus circunstancias de principio, proceso y término; finalmente, el carácter y circunstancias del agente, aparece algún indicio que prudentemente haga dudar del origen divino del efecto. Si no aparece ningún indicio, con toda certidumbre se puede y debe asegurar que el efecto es de Dios y verdadero milagro, pues á la providencia y fidelidad de Dios pertenece no permitir que el hombre, obrando prudentemente, caiga invenciblemente en error pernicioso á la consecución de su último fin. Si hay duda prudente, la obra no es de Dios porque igualmente pertenece á los mismos atributos de Dios conceder al hombre los medios necesarios para alcanzar su fin.

Determinando yo en particular los indicios, éstos son los siguientes: de parte del fin, si éste es malo, indecoroso ó indiferente, el efecto no es de Dios; pues Dios no puede intervenir

(1) Vease á Alf. Tostado. In Matth.

con su testimonio, sino para un fin bueno, digno y positivamente útil. Respecto á la *obra;* si ella en sí misma, en el sujeto en que se verifica ó en las circunstancias que la acompañan descubre algo malo, indecoroso ó indigno de Dios, la obra no será suya. Si por ninguno de estos capítulos aparece nada malo ó indigno, será de Dios, con tal que no haya dificultad por razón del fin y del operante. Finalmente, por razón de éste debe examinarse cuál es su vida y costumbres y qué pretende con la obra maravillosa que ejecuta. Es cierto que en caso necesario Dios puede obrar milagros aun por medio de malos ministros, en atención al bien de los hombres; pero en esos casos siempre aparecerá con toda claridad que lo que mueve á Dios á obrar el milagro no es el operante como tal, sino otras razones de orden superior. Ordinariamente empero se sirve el Señor de ministros dignos. Si, pues, el ministro es tal, tenemos por este capítulo una poderosa presunción en favor del origen divino del efecto. Si, por el contrario, el operante aparece soberbio y haciendo alarde de su poder, esas obras no son de Dios, el cual no favorece, sino que resiste á los soberbios.

Si el milagro se ordena á confirmar el origen divino de una doctrina, es necesario que bien examinada y bien entendido su sentido, no haya oposición entre ella y otras verdades ciertas, ya sea del orden natural, ya del sobrenatural. No se exige que de antemano conste positivamente de la verdad de la doctrina que el Taumaturgo propone; basta que bien examinada por personas competentes nada se descubra en ella contrario á otras verdades ciertas. Así debe entenderse la regla que da Moisés en el Deuteronomio, cap. 13, la cual es ciertísima y no contiene petición de principio.

§ VI. Nociones erróneas ó inexactas del milagro.

Expuesta suficientemente la noción genuina del milagro, examinemos ahora las nociones que de él han dado algunos

filósofos, sobre todo heterodoxos ó incrédulos, y las objeciones generales que se proponen contra la doctrina establecida. Espinosa define el milagro: «un efecto sensible, sorprendente é insólito, cuya causa existe sí en la naturaleza corpórea; pero de la que no sabe darse cuenta el espectador, ni puede explicarla por analogía á otras causas ordinarias». Semejante definición destruye la noción del milagro, colocando en el rango de tal todo efecto superior á la ciencia actual del espectador. Análoga á la de Espinosa es la definición de Locke: «un efecto sensible tenido por divino porque el espectador ignora su causa y la cree superior á la naturaleza».

Houtteville, aunque católico, define el milagro: «un efecto sensible, sorprendente é insólito que excede la capacidad humana, no por ser contrario ó superior á las fuerzas de la naturaleza, sino porque el encadenamiento de las causas que le preparan no puede ser conocido por la inteligencia humana». Según Houtteville, el efecto milagroso físicamente considerado está preparado en sus causas naturales lo mismo que los efectos comunes, pero difiere de ellos en dos elementos: 1.°, que la serie de causas que le preparan es completamente inaccesible á la inteligencia del hombre; 2.°, considerado moralmente es obra de la providencia especial de Dios, el cual, como sabe el tiempo en que se ha de verificar, dispone los sucesos de modo que en aquel mismo momento el Legado divino, por inspiración de Dios, invoca su intervención en favor de una doctrina ó una virtud, y así el efecto viene á ser un testimonio divino en favor de la doctrina ó santidad. Lo extraordinario consiste en la armonía preestablecida entre el efecto físico y la moción divina en el Taumaturgo. La misma teoría había ya sido propuesta por Leibnitz.

Pero esta explicación es á todas luces falsa: 1.° Porque en absoluto tal efecto es puramente natural y en nada se diferencia de los demás; pues se verificaría del mismo modo aunque por una razón cualquiera no ocurriese la invocación de Dios por parte del Legado divino. 2.° Es completamente gratuito, arbitrario y contrario á las nociones que tenemos de las leyes

de la naturaleza suponer, ó que tales efectos se hayan de verificar precisamente donde ha de recurrir la necesidad de una intervención singular y extraordinaria de Dios; ó viceversa, que precisamente allí solamente haya de tener lugar esa intervención extraordinaria donde el fenómeno extraordinario ha de verificarse; pues es imposible que en un solo lugar del espacio y en un solo momento del tiempo haya de verificarse tal efecto en virtud de leyes propias de la materia, siendo así que la materia y otras circunstancias son completamente las mismas en innumerables otros lugares y momentos. 3.° Es imposible que en un corto espacio de tiempo y en una porción reducida del espacio se verifiquen tantos efectos maravillosos en virtud de leyes naturales, mientras en otras grandes porciones de tiempo y espacio no ocurre ni un solo caso semejante. 4.° Esta explicación es contraria al testimonio explícito de la Escritura. Según ésta, la causa del milagro no es la naturaleza, sino una intervención especial de Dios, quien por una ú otra razón se mueve á ejecutar una obra que sin aquella razón no ejecutaría. 5.° Finalmente, la naturaleza y circunstancias físicas de la materia no varían de un momento á otro. Luego es imposible que, por ejemplo, cuando San Pedro andaba sobre las aguas, éstas se hallaran en condiciones diversas de las del momento siguiente en que faltándole la fe se sumergió. Si, pues, el sumergirse era según las leyes de la naturaleza, el caminar á pie firme era contra ellas ó viceversa. Más; según la narración del Evangelio, en el momento en que se sumergía San Pedro, las aguas estaban en la misma disposición que en el precedente cuando le sostenían; pues si por parte del Santo no hubiera habido mudanza, las aguas hubieran continuado sosteniéndole, y si en el momento precedente le hubiera faltado la fe, se hubieran negado á hacerlo. La disposición de las aguas era, pues, en cada uno de ambos momentos la misma.

CAPÍTULO II.

DIFICULTADES CONTRA LA DOCTRINA ESTABLECIDA.

Sólo resta resolver las dificultades de la incredulidad contra la posibilidad y existencia de los milagros.

§ I. Dificultades de Espinosa.

Espinosa propone las dificultades siguientes: 1.ª Todo lo que Dios determina ó decreta con su voluntad, lo decreta necesariamente, esto es, de tal modo que ni puede dejar de decretarlo, ni puede decretarlo de otra manera; porque siendo todo cuanto hay en Dios una sola y simplicísima realidad, el querer de Dios se identifica con su conocimiento y éste es necesario de tal modo que ni puede dejar de conocer, ni conocer de otro modo de como conoce. Siendo, pues, evidente que Dios ha decretado las leyes de la naturaleza, ha tenido que decretarlas de una manera necesaria, y, por tanto, no es posible excepción en ellas, porque la excepción se opone á la regla. Es preciso, según eso, explicar los acontecimientos maravillosos como efecto de las leyes de la naturaleza, por más que no sepamos señalar con precisión qué leyes rigen ese efecto y qué causas le producen.

La primera proposición es falsa: no es verdad que todo lo que Dios decreta, lo decreta necesariamente, pues siendo la voluntad de Dios infinitamente perfecta es imposible que carezca de libertad. Respecto al fundamento que alega Espinosa de que en Dios el querer se identifica con el conocimiento y que todo conocimiento en Dios es necesario, también es falso; 1.º, que el querer y el conocer se identifiquen en Dios de tal modo que no sean susceptibles de predicados diversos y aun contradictorios; 2.º, es igualmente falso que todo conoci-

miento en Dios sea necesario y que no haya en él ciencia ó noticia contingente. En la misma ciencia ó conocimiento divino, no toda noticia es necesaria, sino que hay también conocimientos contingentes; porque siendo perfectísima su ciencia debe conocer los objetos reales tales cuales ellos son; y como entre los objetos de la ciencia de Dios muchos son contingentes, es imposible que el conocimiento que Dios tiene de ellos como existentes de hecho, sea necesario.

Pero tampoco es verdad que el conocer y querer en Dios se identifiquen de tal modo que no sean susceptibles de predicados opuestos y que mientras el conocimiento que Dios tiene de un objeto sea necesario, no pueda ser contingente la voluntad del mismo. Porque si bien el conocimiento y la voluntad de Dios son una misma realidad; sin embargo, esa realidad, única en sí, es capaz de ofrecer á mi entendimiento muchas terminaciones distintas, de tal modo que cuando concibo, v. gr., la justicia de Dios, aunque es verdad que el objeto real es la misma realidad de Dios que se identifica con todos sus atributos, sin embargo, mi entendimiento por su limitación no abarca con su conocimiento toda esa realidad, sino sólo aquella perfección que se llama justicia sin la misericordia, ni el poder, ni la esencia como el conjunto de toda la realidad que hay en Dios. De aquí es que aunque el conocer y el querer en Dios son una misma realidad, no lo son en cuanto sometidos á mi conocimiento. Y como *conocer*, *querer*, aun cuando se trate del conocimiento y querer divino significan estos conceptos como sometidos á mi conocimiento, á mi intuición, de ahí que no representan á mi mente la realidad divina, sino como circunscrita á cierta línea de perfección, excluídas las demás.

La razón porque *conocer*, *querer*, aun cuando se trate de conocimiento y querer divino, representan á mi entendimiento perfecciones distintas, procede de que el hombre alcanza sus ideas por el conocimiento y consideración de las criaturas que nos rodean: y como en estas efectivamente esas perfecciones significan realidades distintas, nuestro entendi-

miento se forma de ellas conceptos también distintos ó independientes. Fijados de este modo y circunscritos nuestros conceptos, no cambia su índole cuando los aplicamos á Dios; y así aun razonando acerca de Dios, cuando pensamos ó concebimos su entender no concebimos su querer. Equivaliendo, pues, las expresiones ***entendimiento, voluntad, conocer, querer***, cuando tratamos de esas perfecciones en Dios, á realidades distintas, no hay dificultad en que puedan convenirles predicados diversos y aun opuestos y contradictorios; y así puede muy bien ser necesario el conocimiento que Dios tiene de algunos objetos, y contingente y libre la tendencia de la voluntad á los mismos. Ni hay aquí contradicción alguna por recaer esas aplicaciones de predicados diversos y contradictorios sobre la realidad misma de Dios, única, simple é idéntica; porque si bien esos predicados recaen con verdad sobre la realidad misma del conocimiento y querer divino, sin embargo, recaen sobre ella, no como realidad ***absoluta en sí***, sino como ***circunscrita*** por estar sometida á la intuición limitada y múltiple de mi entendimiento, pues de esa sumisión resulta que la ***realidad única*** y común se limita y circunscribe á ***formalidad múltiple*** y ***condistinta*** según las diversas intuiciones á que se ve sometida. Según eso, la objeción de Espinosa confunde la realidad divina en sí, con la misma como término de la aprensión humana.

La segunda objeción de Espinosa es: las leyes naturales son expresión de la voluntad de Dios; ahora bien, la voluntad de Dios es inmutable. Luego no puede haber excepción en dichas leyes.

En la voluntad de Dios deben distinguirse decretos generalísimos sin excepción alguna, decretos generales y decretos particulares. El decreto generalísimo, absolutamente inmutable, como enlazado necesariamente con los atributos de Dios, es el de gobernar el mundo ordenando todas las cosas á su gloria. Pero esta gloria la puede conseguir Dios de varios modos: ú obrando los efectos mediante el concurso de las causas naturales, ó sin ese concurso; los decretos, pues, de

usar ó no usar de dicho concurso, de usar de él con más ó menos frecuencia, están subordinados á aquel decreto supremo y reciben de él sus condiciones y limitación. Ordinariamente es cierto que el medio conducente á aquel fin es usar de ese concurso; pero en casos dados puede ser conducente no valerse de él, y en esos puede Dios suspender el modo ordinario. Aquí no sólo no hay mudanza en los decretos de Dios, sino al contrario, aparece la constancia é inmutabilidad de la voluntad divina. De aquí se deduce la solución á otra dificultad de Espinosa, á saber: que Dios no puede obrar contra sí mismo, como sucedería si obrara milagros.

La tercera objeción es que Dios cuando menos obraría con ligereza si obrara contra las leyes naturales, pues obrar contra ellas equivale á corregirlas, á perturbar el orden antes establecido y á negarse ó corregirse á sí mismo, desdiciéndose de lo que una vez estableció. Obraría también por el mismo caso contra su sabiduría.

Habría corrección y mudanza si las leyes de la naturaleza no fueran una parte del orden general subordinada á una regla suprema inmutable. Del mismo modo sería contra la sabiduría si ésta se limitara á solo el orden físico y no abrazara además el moral y el supremo, que consiste en ordenar la creación entera con todas sus partes y las mutuas relaciones que las ligan, al fin supremo de la gloria divina.

§ II. Otras dificultades.

Todas las demás dificultades que han propuesto los incrédulos, como Voltaire, Rousseau, Strauss y novísimamente Tyndall, se reducen á este solo pensamiento: las leyes de la naturaleza son la expresión de la sabiduría de Dios, del concepto que este Señor tiene del orden que debe reinar en el universo y del decreto que su voluntad formuló conformándose con el dictamen de su sabiduría. Si, pues, ese orden se alterase, resultaría un desorden en el universo; resultaría

también, ó una descomposición en el artefacto, imprevista por el Supremo artífice si la excepción se realizara sin intervención de Dios, ó una contradicción en los consejos de Dios, una corrección de su plan primitivo si Dios mismo fuera el que obrara la excepción.

Todas estas dificultades nacen del supuesto erróneo de que el orden físico representa, ó todo el plan divino en la creación, de tal modo que sobre ese orden no existen otros más elevados y á los que el físico debe estar subordinado, ó una parte inmutable del orden total. Pero este concepto del orden del universo es erróneo. En los dictámenes de la sabiduría de Dios deben distinguirse tres órdenes: 1.° El especulativo de las esencias de las cosas y el de las relaciones esenciales que las ligan mutuamente. Según este orden, cada sér tiene su esencia y propiedades esenciales determinadas, y de esa esencia y propiedades dimanan relaciones mutuas esenciales también y determinadas. 2.° El orden práctico moral que ha de dirigir las operaciones de los seres capaces de moralidad. Consiste este orden en el conjunto de normas morales que han de dirigir las acciones de los seres racionales y libres. Esas normas son un resultado necesario de las relaciones esenciales y de la santidad de Dios. 3.° El orden físico, que está constituído por las normas que dicta la sabiduría de Dios para que rijan las operaciones del orden puramente físico.

El primero y segundo de estos órdenes no se refieren en absoluto á la existencia real de los seres, sino sólo á los conceptos de esencias y relaciones esenciales, y si se extienden á los seres existentes, no es precisamente porque la existencia física añada como tal algún elemento esencial distinto, sino únicamente porque la existencia *realiza*, traslada al orden físico aquellas esencias y relaciones esenciales. Por el contrario el tercero todo cuanto es versa sobre la existencia real y física como tal. Por eso los dos primeros son inmutables, y no lo es el tercero, como que resulta no del enlace de solas las esencias como tales, sino del enlace entre la realidad de las fuerzas activas y sus operaciones y efectos, enlace que depende de con-

diciones extrañas á las esencias mismas de los seres y de sus energías, condiciones, por consiguiente, que pueden faltar. De ahí que el orden, que es su efecto, pueda también faltar.

CAPÍTULO III.

LOS EFECTOS PRODIGIOSOS OBRADOS POR JESUCRISTO EXCEDEN LAS FUERZAS DEL HOMBRE Y DE LA NATURALEZA SENSIBLE CONOCIDA POR ÉSTE, Y, POR CONSIGUIENTE, EN SU PRODUCCIÓN INTERVIENE UN AGENTE SUPERIOR.

§ I. El autor de los milagros de Jesús es un agente superior.

Los prodigios de Jesucristo que refiere el Evangelio pueden dividirse, como lo hace Strauss, en dos clases: efectos superiores, cuya producción evidentemente supera la actividad existente en la naturaleza, como son la restitución de la vida á un difunto ó la de la vista á un ciego de nacimiento; y efectos de orden inferior, en los cuales pudiera á primera vista dudarse si exceden ó no las fuerzas de la naturaleza sensible y de la industria humana ayudándose de esas fuerzas, como es la curación de algunas enfermedades, pues aun el hombre mediante los auxilios de la medicina puede sanar, á veces en poco tiempo, algunas enfermedades. Respecto á la primera de estas dos clases es evidente que excede el poder de la industria humana y de las energías más poderosas de la Naturaleza de que el hombre pudiera servirse (1). Pero también los de la segunda clase, si atendemos en concreto al modo con que los obró Jesucristo, exceden las fuerzas de la industria humana y de las energías que están al alcance del hombre.

En efecto: 1.° Si esos efectos obrados por Jesucristo proce-

---

(1) Esta proposición evidente, que ni el mismo Strauss se atrevió á poner en duda, la niega hoy Tyndall, pues dice que quizá llegará tiempo en que se consiga hacer resucitar á los muertos.

dieran de causas naturales que no superan ni la actividad del agente, ni la disposición del sujeto, ni la energía de los medios naturales; dada la misma actividad, la misma disposición y las mismas energías podrían producir otros hombres los mismos efectos que producía Jesucristo, y sin embargo no es así.

2.° No puede decirse que tales efectos sean debidos á circunstancias especiales en que se verifica la obra. Porque esas circunstancias especiales son, por hipótesis, naturales, y que no exceden ni las fuerzas humanas, ni las energías de que el hombre dispone; y por consiguiente, deben afectar necesariamente y de un modo perceptible por los sentidos, ó al agente humano que obra el efecto, ó al sujeto en que éste se produce, ó al instrumento de que se sirve el agente, ó finalmente, al medio en que tiene lugar la acción. Estudiados, pues, con cuidado todos esos elementos, es imposible que no llegue á descubrirse siquiera indirectamente en qué está la razón de lo extraordinario del efecto. Así en el milagro de la curación del sordo-modo mediante la introducción de los dedos y de la saliva, si el efecto fué natural y debido á circunstancias especiales, éstas debían consistir: ó en los dedos y en la saliva, ó en el modo de introducir aquellos, ó en la disposición del sujeto que tenía obstruídos los oídos por algún cuerpo extraño y detenida la lengua por algún estorbo en la garganta. Todo esto, empero, pudo y debió conocerse entonces, y puede también ser examinado y ensayado ahora, pues no faltan casos muy variados en los sordo-mudos de nuestros días.

3.° Si en el agente y en las fuerzas auxiliares que intervinieron en los milagros del Señor existía la actividad productora de aquellos efectos, la misma actividad ó industria humana y los mismos medios que Jesucristo empleó, aplicados en otras circunstancias, debieran producir efectos, si no iguales en magnitud, al menos análogos en especie, aunque no fuera más que de una manera rudimentaria, porque las circunstancias especiales no dan á los agentes la virtud para obrar, sino facilitan su ejercicio. Hecho, pues, el ensayo me-

diante la aplicación de los dedos introducidos en los oídos y la unción de la saliva en la lengua de un sordo-mudo, deberían obtenerse efectos análogos.

4.° Las energías naturales no obran repentinamente, ni á distancia, ni los agentes inteligentes producen efectos físicos mediante el solo imperio de su voz ó de su voluntad, como vemos que los producía Jesucristo. Es, pues, necesario convenir en que en aquellos efectos obraba un agente superior al hombre y á las energías que están á su alcance.

§ II. El agente superior que obraba en los milagros de Jesucristo era la divinidad.

Una vez demostrado que las obras maravillosas de Jesucristo no pueden tener por causa á la naturaleza accesible al hombre, ni á la industria de éste, es evidente que en ellas intervenía un agente superior. ¿Cuál es éste? El agente que obraba en aquellos efectos era la divinidad. Para demostrarlo, basta acudir á los criterios que arriba señalamos para conocer cuando un efecto prodigioso es debido á la acción de la divinidad. Apliquemos en primer lugar el criterio moral. Examinando atentamente las circunstancias del Taumaturgo, de su doctrina, del fin que se propone al obrar aquellos prodigios, y finalmente, las obras mismas prodigiosas, no sólo no hallaremos fundamento alguno para sospechar fraude, sino claros indicios, brillante confirmación de la verdad de sus afirmaciones. ¿Quién era Jesús? ¿Cual fué su conducta? ¿Se notó en él alguna vez soberbia, ambición, avaricia, liviandad ó regalo, ira ó precipitación viciosa, envidia ó imprudencia? Los severos principios que en todas estas materias profesaba, son conocidos de todos y á ellos conformaba rigurosamente su conducta.

De su humildad dan testimonio su trato constante con pobres y sencillos, y la moderación con que respondía aun á los que le calumniaban é injuriaban injustamente, como puede verse en sus disputas con los Doctores en Jerusalén (San Juan, ca-

pítulos 5, 7, 8, 10); en sus discursos á las turbas (San Juan 6), y sobre todo, durante su pasión. De su desinterés, la vida pobre que siempre llevó, en medio del entrañable afecto que muchísimos, y entre ellos gente poderosa, le profesaban, de su aversión á los honores del mundo, el haber rehusado la dignidad real á que quisieron elevarle las turbas (San Juan 6, 15). De su castidad y modestia dan testimonio sus discípulos, cuando hallándole hablando con la samaritana se admiraban *quod cum muliere loqueretur*. De su abstinencia, su frugal alimento, sus ayunos, las maceraciones de su cuerpo en viajes á pie, noches pasadas en claro, etc. De su moderación y mansedumbre, la suavidad con que á todos trató constantemente. Si usó á veces expresiones enérgicas con los fariseos, fué debido á que aquellos hombres soberbios lo merecían, y en ello mostró su grandeza de alma, nacida también ó enlazada con la humildad, la cual, cuando es verdadera, así como trata con humanidad á los pobres y bajos, así no adula á los poderosos ni les teme; al revés de la soberbia, que es petulante con los pobres y sumisa y servil ante los poderosos. De su generosidad son testimonio los beneficios que á manos llenas derramó sobre toda clase de personas. Finalmente, en su pasión brillan por extremo todas las virtudes en el grado más heroico que puede imaginarse; y de su integridad en toda su conducta responde el silencio de sus enemigos, cuando provocados á argüirle de pecado, no tienen qué echarle en cara. Es verdad que le acusaron de graves delitos, sobre todo en la pasión; pero su silencio, paciencia y fortaleza en ese tiempo hasta su muerte afrentosa deshacen tales acusaciones, y el mismo Pilatos reconoce que el origen de ellas no es otro que la envidia, y declara repetidas veces la inocencia del reo, sobre todo al pronunciar la sentencia.

Examinemos brevemente su doctrina; en su parte dogmática es la más sublime y digna de Dios y del hombre que puede imaginarse, y en su parte moral la más pura que han conocido los hombres. ¿Qué doctrina como la de Jesucristo nos hace concebir idea más noble y elevada de la Majestad y atributos

de Dios y de la dignidad y noble destino del hombre? La Majestad de Dios es tan grande que, ofendido por el hombre, sólo puede hallar satisfacción condigna en la humillación de una persona divina; tan justa, que no perdona á su Unigénito para que queden salvos los fueros de la justicia; pero al mismo tiempo brilla de tal modo su bondad, que pudiendo juzgar y condenar á los hombres, no sólo no lo hace, sino que los salva dándoles á su Unigénito. El hombre es de tanto precio á los ojos de Dios, que le redime á costa de su propia sangre, y le constituye su hijo y heredero del cielo, es decir, de la gloria misma con que Dios es feliz.

En la parte moral, el sermón del monte excede infinitamente el ideal más elevado que pudiera concebir mente humana. No sólo reprueba las obras viciosas, sino, penetrando en el fondo del corazón, declara culpable toda afección menos pura, toda propensión menos recta. No sólo el que mata ó hiere á su prójimo, sino el que le maltrata de palabra, el que no le profesa amor cordial, es reo de culpa; no sólo el que adultera ó fornica, sino el que mira con ojos no castos á una mujer que no sea la propia, el que en el fondo de su corazón alimenta cualquiera afección sensual, aparece manchado, delincuente.

En las obras milagrosas que obró, ¿qué se descubre que indique liviandad, venganza, opresión de sus enemigos, y no más bien santidad, beneficencia? Y respecto al fin que se proponía en sus milagros, no era otro que propagar su doctrina santa por todo el mundo, destruir el poder del pecado y del demonio, restituir al Padre la gloria que le quitan las culpas de los hombres, extender su reino en los corazones de éstos, y finalmente, santificar al mundo plantando y propagando en él la adoración de Dios en espíritu y verdad, es decir, con corazón puro y afecto acendrado. ¿Cuándo se aprovechó del poder sobre los elementos para humillar á sus enemigos ó vengarse de ellos, para dominar, para elevarse? ¿Cuándo se notó en él la más leve jactancia por su poder ó sabiduría?

Ni ha existido ni es posible que exista jamás conjunto más á propósito para obtener en su favor el concurso de la divini-

dad; no ha habido ni es posible que haya institución que más promueva los intereses divinos. Luego ó Dios aborrece su gloria y el conocimiento de su nombre entre los hombres, é igualmente se olvida de los atributos de su santidad y providencia; ó si ha secundado alguna vez y confirmado con el testimonio de sus milagros las empresas de algún varón santo en honor suyo, si tiene poder para secundarlas y confirmarlas, cierto que lo empleó en secundar y promover la empresa que Jesús acometió en servicio suyo (1).

Nótese que la intervención de la divinidad que establecemos en los milagros de Jesucristo, no excluye la identidad personal del hombre con la persona divina, ni por consiguiente la presencia personal de la divinidad en el mismo Jesucristo. En el argumento propuesto sólo se trata de demostrar que los hechos prodigiosos de Jesucristo tienen por autor principal á la divinidad ó al poder divino; se trata de las relaciones de los efectos en razón de tales á la divinidad, no de las relaciones de la humanidad de Jesucristo con la misma divinidad. Las relaciones del efecto como tal con la divinidad como causa son independientes de la índole que revisten las de la humanidad y la divinidad entre sí.

§ III. Demostración de la misma verdad por los criterios físicos.

Si examinamos los milagros de Jesucristo según su realidad misma y según las circunstancias físicas que los acompañan, descubriremos igualmente que son efectos exclusivos del poder de Dios. Recordando la división de los milagros en dos clases que arriba hicimos, respecto de la primera no puede

---

(1) Este argumento emplearon, sobre todo, los PP. contra los paganos. Véase Orig. contr. Celso 2, 55; 56; San Ireneo contr. Haer. 2, 32; Eus. Demostr. evang. lib. III, cap. 7. Este último principalmente lo expone ampliamente en la obra citada. También en el libro contra Hiérocles á propósito de los prodigios de Apolonio.

haber duda de que son efectos exclusivos de la omnipotencia. Porque los agentes creados, por nobles y excelentes que sean, no alcanzan á obrar sobre la naturaleza por solo el imperio, sino que tienen que valerse como de instrumentos auxiliares de las fuerzas naturales. Si, pues, se demuestra que en la naturaleza no existe fuerza instrumental capaz de producir esos efectos, es imposible que deban su origen á agentes creados. No existe en la naturaleza energía alguna capaz de producir la vida en un cadáver, pues el único medio que para producir la vida posee la naturaleza es la generación; y ésta, bien se considere como acción, bien como pasión, no puede tener lugar sino en el seno mismo de los vivientes dotados de órganos reproductivos y capaces de ponerlos en ejercicio. Igualmente, la naturaleza no alcanza á restituir la vista ú otro sentido á un viviente que carece de él desde su nacimiento; porque la naturaleza sólo produce los sentidos al producir la vida y al producir un organismo nuevo (1). Estos efectos no pueden proceder, por consiguiente, sino de un sér que sin instrumento de energías creadas pueda por sí producir los efectos que ellas producen: éste es sólo Dios.

Pero si los efectos de la primera clase obrados por Jesucristo son efecto exclusivo del poder divino, también lo son los segundos; pues unos y otros se ordenaban al mismo fin y procedían del mismo principio. Cuando Jesucristo habla de sus milagros, á todos sin distinción los comprende bajo la denominación común de *obras del Padre* que acreditan la intervención eficiente de éste en ellas con su poder divino. Así se expresa en el cap. 5, v. 36 de San Juan é igualmente en el

---

(1) Cuando Tyndall y la escuela físico-materialista se atreven á aventurar la proposición de que quizás llegue un tiempo en que los hombres resuciten muertos, en realidad vienen á decir que fuera de la generación hay otras fuentes de vida animal, y por consiguiente, que ésta puede ser producto de cualquiera causa equívoca. ¡Y estos hombres se precian de partir de los datos que da la observación y la experiencia, y apellidan, creyendo hacerles un favor, *nobles salvajes* á hombres de la talla de Santo Tomás! Lo temerario compite con lo ridículo.

cap. 10, versículos 37 y 38. Las expresiones *opera Patris quae ego facio*, *opera Patris mei* comprenden todos sus milagros sin distinción, pues además de que la frase es general y de que bajo el nombre de *opera* significa Jesucristo muchas veces milagros consistentes en puras curaciones como en el capítulo 7, en la primera de esas dos expresiones está comprendida la curación del paralítico. Además, en el cap. 5, en el razonamiento comprendido desde el v. 17 hasta el 30, dice expresamente que el milagro de la curación del paralítico procede del poder con que á una con el Padre tuvo parte en la creación del Universo.

Pero puede también demostrarse directamente que esos efectos en Jesucristo procedían del poder divino como de principio inmediato eficiente, por razón del modo con que eran producidos, que es superior á las fuerzas de la naturaleza. Estas por muy eficaces que sean, necesitan, en primer lugar, ser aplicadas; y Jesucristo sanó muchas veces los enfermos y obró otros milagros de esta clase sin que interviniera acción alguna de fuerza intermedia, como cuando dijo al leproso: sé limpio. 2.° Las fuerzas corporales, por rápida y eficaz que sea su acción, están siempre sujetas á las condiciones de tiempo, espacio y sucesión; de donde se sigue que aunque en efectos ligeros, en dimensiones exíguas, puedan pasar inadvertidas esas condiciones, tratándose de efectos en grande cantidad no es esto posible; y Jesucristo obró los milagros en grandes masas instantáneamente, como en la conversión del agua en vino y en la multiplicación de los panes. Estos efectos no pudieron ser producidos mediante el concurso de energías naturales de ninguna clase. Recuérdese lo que más arriba dijimos comparando el milagro de Moisés cuando convirtió en sangre el agua en todos los receptáculos de Egipto con el prodigio análogo de los magos. El efecto producido á ruegos de Moisés no pudo reconocer otra causa que el poder divino obrando con dominio omnipotente sobre la naturaleza sin el auxilio instrumental de energía alguna creada intermedia; porque la conversión instantánea del agua en sangre en todos los ríos, arroyos, la–

gunas, estanques y receptáculos artificiales ó vasijas (Ex. 7, 19), excluye absolutamente ya por la distancia del Taumaturgo respecto de muchos de estos puntos, ya por razón de la masa convertida, el concurso de toda energía instrumental; pues ni Moisés podía aplicarla, ni ella producir instantáneamente la transformación en tan grandes masas. Si en la transformación hubieran intervenido combinaciones ó alteraciones químicas ó sustitución de una materia por otra, hubiera sido menester para el primer procedimiento un largo espacio de tiempo, y para el segundo, además del tiempo, el aprontamiento de cantidades inmensas de sangre ó materia colorante. ¿Cómo podía menos de percibirse semejante proceso?

Por el contrario, el efecto producido por los magos lo fué en cantidad muy exigua, pues siendo preciso transportar el agua de puntos distantes, no pudo serlo, sino en cantidad exigua. Respecto de ésta, bien podía tener lugar un procedimiento mágico, ó de transformación, ó de transporte y sustitución, é indudablemente así debió ser, pues el demonio por una parte no pudo obrar como Dios por dominio sobre la materia, y por otra el texto demuestra que el efecto fué real y no de pura apariencia. Pero aunque la índole del procedimiento en ambos casos fuera tan diversa, sin embargo, ó por la rapidez relativa con que en aquella exigua cantidad de agua pudo verificarse la alteración ó sustitución, no fué suficientemente advertida la diferencia por los circunstantes; ó lo que parece más probable, éstos fijándose en la identidad ó gran semejanza del efecto producido, no quisieron ver la inmensa distancia que la diferencia entre las masas convertidas suponía en el procedimiento empleado, y de ahí, por consecuencia, en el agente de ambos. El dedo de Dios se manifestó desde el principio y de modo que pudiera ser reconocido; pero la obstinación, tomando pretexto de algunas circunstancias comunes, se negó á reconocerlo. Igualmente, en la conversión del agua en vino en Caná, es evidente que puestas las circunstancias de la narración de San Juan, el efecto no pudo verificarse con intervención de fuerzas naturales que obraran por alteración ó sustitución. Jesús se

mantuvo á distancia y obró sobre los receptáculos y el agua, no por manipulación ó aplicación de agente alguno intermedio, sino desde lejos y sólo con el imperio de su palabra. No hubo, pues, la aplicación indispensable de la fuerza auxiliar. Además, lo instantáneo de la conversión en seis grandes tinajas llenas hasta los bordes, excluye la hipótesis de una alteración química ó de sustitución de una materia por otra (1).

(1) Véase á Toledo in Joann, cap. 3, annot, 2.

FIN DEL TOMO PRIMERO.

DEL P. URRÁBURU.

Institutiones Philosophicæ quas Romæ in pontificia universitate Gregoriana, tradiderat P. Joannes Josephus Urráburu, S. J.—Van publicados seis volúmenes. El precio de cada volumen es de 12 pesetas, en rústica.

Origen de los seres vivientes.—Un tomo, 3,50.

DEL P. RICARDO CAPPA.

Estudios críticos acerca de la dominación española en América.

PARTE PRIMERA.

I. Colón y los españoles, tercera edición, 3 pesetas.

PARTE SEGUNDA.

II. ¿Hubo derecho á conquistar la América? Análisis político del imperió incásico, tercera edición, 2,50 pesetas.
III. La Conquista del Perú, tercera edición, 3 íd.
IV. Las guerras civiles y la anarquía, tercera edición, 3 íd.

PARTE TERCERA.

V. Industria agrícola-pecuaria llevada á América por los españoles, 3 pesetas.
VI. Continúa la misma materia y se coteja el estado agrícola de las colonias con el de la Metrópoli, 3 íd.
VII. Industria fabril que los españoles fomentaron y arruinaron en América, 3 íd.
VIII. Industrias mecánicas, 3 íd.
IX. Continúa la misma materia, 3 íd.
X. Industria naval, 3 íd.
XI. Idem íd., 3 íd.
XII. Idem íd., 3 íd.
XIII. Bellas artes, pintura, música, escultura, canalizaciones, etc., 3 íd.
XIV. Idem íd., íd., 3 íd.
XV. El Viejo y el Nuevo Mundo. ¿Qué era España un siglo antes del descubrimiento de América? Arquitectura y escultura, 2 íd.
XVI. Música, pintura, grabados é imprenta, 2 íd.
XVII. Trabajos en oro, plata, coral, etc., 2 íd.
XVIII. Artistas españoles del siglo XV, 2,50 íd.
XIX. De la riqueza de España en el siglo XV, 2,50 íd.

Tratado de Cosmografía, 5 pesetas.

La Inquisición española, 3 íd.